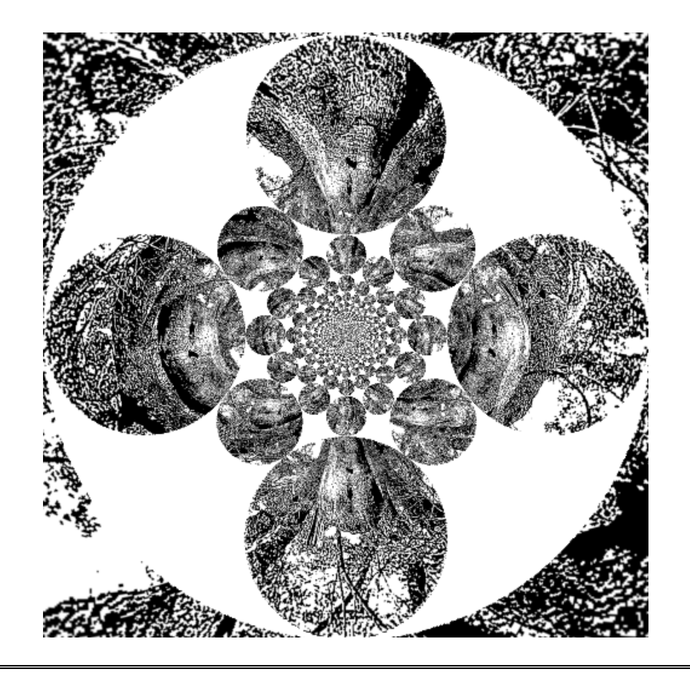
Explicaciones Ontológicas e Implicaciones Éticas de la Soledad

TESIS que, para obtener el grado de LICENCIADO EN FILOSOFÍA, presenta

Marlon Orozco Baños





Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

México, marzo de 2010

Asesor: Pedro Enrique García Ruiz

Esta Tesis está dedicada a todos
aquellos que, leyéndola,
no hayan perdido
su tiempo

Índice general del contenido

Capítulo V: La comunicación

Capítulo VI: El altruismo

SECCIÓN TRES: DEL ESTAR VIVO

Capítulo VII: La libertad

Capítulo VIII: El sinsentido de vivir

Prólogo

> El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijesen la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.
>
> PLATÓN-SÓCRATES. *Fedro*, 275b-c

La filosofía, que se manifiesta en primera instancia como un modo de pensar, nace de un modo de sentir: del sentimiento de la insoportabilidad del engaño y del compromiso con lo que se es para encontrar la mejor manera del actuar. Al final, la vida es lo que se nos presenta como un enigma y hay que encontrarle las razones que tenga y decidir qué hacer respecto a las que no tenga. Toda tesis filosófica ha nacido así, y si ha sido de otra forma —creo— debería reconsiderase esa nominación.

Es verdad que para poder practicar la filosofía se necesita de una capacidad de recibir lo que el mundo y lo que nuestra propia existencia nos muestran, pero eso no basta: hay bastantes, bastante inteligentes que no practican la filosofía, por más que se les invite. Mucho más importante que la inteligencia —que, repito, es necesaria— es la repulsión a regir la vida propia a partir de la incorrección y del engaño y el valor de enfrentarse a la verdad, por dolorosa que sea, porque nunca —para el ánimo filosófico— lo será más que saberse determinado por la cómoda falsedad. El interés por la propia existencia es tanto que no se puede permitir que la acción en la que realizo lo que soy se base, de manera cobarde, en la comodidad de la opinión y de la utilidad inmediata. Es esto, en el fondo, lo que diferencia a un filósofo —o a un ánimo filosófico— de cualquiera otra persona (que vive y muere sin que el sentido de su ser le sea imperioso) y no algún privilegio de su inteligencia o de su *genio* que le haya colocado infaustamente sobre el entendimiento promedio para hacerle saber, casi por revelación, las verdades de la condición humana; esas verdades que halla el que filosofa son el resultado del empeño del propio ser en su búsqueda y de la gran consideración de la importancia de su vida y de su muerte.

Todos los filósofos se han enfrentado a la misma realidad ontológica, a los mismos principios vitales, y de eso han escrito y les han hablado

así a los de su propio tiempo. En el fondo, lo que todos los filósofos —todos: aquellos que escribieron y cuyas obras nos han llegado, los que escribieron y sus obras se perdieron en el azaroso paso de la historia, los que no escribieron e incluso los que callaron— han descrito esta misma realidad, en que todos vivimos. No hay ningún motivo real para pensar que están hablando de cosas distintas; todos ellos han encontrado la verdad desde su *sitio* y todos ellos, en el fondo, *han expresado lo mismo*. No es, desde luego, que hayan dicho con exactitud las mismas cosas, ni desarrollado los mismos conceptos; el asunto es que con *sus* palabras y *sus* recursos conceptuales han hablado de y descrito al mismo mundo que *nosotros* (y así mismo cualquier persona, filósofa o no) tenemos enfrente, alrededor, encarnado en la propia entidad; la parte de este mundo de la que hable y la manera en la que lo haga son ya muy particulares, pero el hecho es que lo que dice lo hace en atención de la vida, la realidad y la existencia *éstas*. Quien piense otra cosa, lo hace porque no puede leer en las palabras del otro el significado *para sí mismo* de lo que está escrito; no porque se usen distintas palabras, distinto discurso e incluso directamente se pretenda contradecir a alguno se le está contradiciendo. Quien dice de alguien que habla con falsedad lo hace porque no lo ha comprendido; en efecto, es imposible para cualquiera concebir en sí mismo términos contradictorios, sin sentir la náusea del absurdo. No se dice que no haya falsedad en *mi* concepción de lo que él dice: donde la falsedad es imposible es en lo que él mismo dice según lo dice. Siempre que se lea con honestidad un texto filosófico escrito con honestidad no puede menos que reconocerse en las palabras que se leen a la misma realidad que yo —desde otros parámetros y con diferente enfoque y perspectiva— *también* intento describir, si bien es posible que se hallen algunas conclusiones *inaceptables* partiendo de lo mismo.

Cada uno de los filósofos —los así llamados “grandes” y a los otros que se les niega tal nominación— habla desde su tiempo y a sus contemporáneos; pero no son los conceptos aprendidos en su lectura —ni en ninguna otra circunstancia— los que nos permiten una mayor agudeza teórica: nunca jamás ningún concepto tal reflejará una intuición filosófica, por la sencilla razón de que nunca jamás la masa filosofará (porque la filosofía, como la moral, se encarna en un compromiso para con migo mismo). Habrá, pues, palabras que se escuchen, pero no conceptos que

se comprendan; para poder comprenderlos, hace falta que se conciban desde sí (esto es, desde *mí*), que nazcan en el pecho del que los comprende y sólo así tendrán cabal sentido. Cuando eso sea, se podrá comprender que, muy a pesar de las palabras, lo que dicen Platón y Spinoza, Kant y Nietzsche, Séneca y Sartre no son sino descripciones de diversos aspectos de lo mismo y, con frecuencia, incluso del mismo aspecto, aunque hablado de manera diferente y con recursos conceptuales diversos, pero diciendo de la vida lo mismo, aunque —eso sí— con un juicio muy diverso al respecto.

No cabe, así, la pretensión de innovación en la filosofía, pues *nihil sub sole novum*. En el fondo, cada filósofo ha dispuesto su propia manera de decir para hablar de lo mismo. Cada *corrección* que se haga a un sistema filosófico anterior no es sino una manera de interpretar lo que el otro dijo, después de haber determinado sus palabras con el sentido que tienen las mías (y no puede ser de otro modo). Cada cosa que se diga bien puede considerarse como una paráfrasis de algo que alguien más haya dicho antes: eso no es lo importante. El filósofo no responde a otros filósofos, las respuestas que encuentra lo son de interrogantes que le nacen de su propia necesidad, y las referencias a otras concepciones del mundo lo son porque se tiene que aclarar lo mejor posible de lo que se está hablando, o incluso porque para poder iniciar el discurso hacia los demás haya menester establecer una base que debe ser delimitada por la referencia a lo que se tiene por paradigma.

Quien haya *desarrollado* su concepción filosófica a partir de o como respuesta a lo que alguien más haya dicho no puede considerarse filósofo, porque no fue su *filia* con lo verdadero lo que lo ha llevado a tal concepción, sino una motivación ante lo que le llegó del mundo; no se trata de una necesidad vital, sino de un juego dialéctico.

•

Dicho lo anterior, quiero asentar que, a pesar de la tradición muy arraigada de presentar como tesis de la licenciatura en filosofía ensayos que pretendan exponer el pensamiento de alguien más o explicar la historia de un concepto, yo creo que, si he de recibir en cambio un título en filosofía, es mi deber presentar una tesis de filosofía, y no una de filología filosófica ni de historiografía de la filosofía. Este asunto, en el fondo, se trata de determinar las razones de la filosofía como carrera universitaria: si es una preparación técnica tendiente a la realización de un tipo

particular de investigación metodológica o si es una instrucción para aquellos que se interesen en el pensamiento filosófico como reflejo de su propia filia con lo verdadero o si es para unos lo primero y para otros lo segundo (y, en este último caso, si se pueden compaginar ambos propósitos); pero aquí no es pertinente tratar sobre el asunto. En su lugar, mi justificación para presentar un trabajo que no se ciña a la costumbre antedicha es muy más trivial, pero más determinante: la honestidad.

En primer lugar, y como ya se dijo, un título en filosofía no merece menos que una tesis filosófica. Sin dejar de lado el que el conocimiento de la historia de la filosofía y el que el diálogo con las otras posturas filosóficas es ineludible en un trabajo que es la culminación de una formación de cuatro años en los que se ha ocupado de eso principalmente (y que sí están presentes en esta tesis), aún es muy distinto el hacer filología y el hacer historia del hacer filosofía. Es absurdo pretender que baste con que lo filosófico sea el objeto de una investigación para hacerla filosófica; la filosofía no es un tema, sino que es una forma de encontrarse con lo real en la que el compromiso por el encuentro con su verdad y con la verdad de lo que soy, y eso es lo que se tiene que reflejar en lo aquí está escrito. No se trata de restarle *rigurosidad* a esta tesis ni de convertirla en la mera exposición de ocurrencias (el rigor y las justificaciones argumentativas están, y están también las referencias y las discusiones con la tradición), sino de intentar explicar el carácter que anima lo que sigue.

Se puede encontrar en el cuerpo de este trabajo semejanza con decenas de teorías filosóficas y suscripciones —muchas veces explícitas— de posturas de varios pensadores. Hay, desde luego, filósofos por los que se siente siempre una afinidad, con los que el pensamiento propio se siente no sólo comprendido, sino inspirado. Hay —muchas veces— ante la lectura de los *clásicos* la sensación de que lo que *yo* tengo que decir está ya dicho y que por eso no vale ya la pena que me exprese, pero esa sensación se descubre falsa apenas se considera que lo ahí dicho *no es* lo que yo tengo que decir, pues eso fue dicho al pueblo griego, a la comunidad científica del siglo XVII, y que cuando y como ha sido dicho ha pasado a ser *lo de Platón* o *lo de Descartes*, ha sido no sólo encasillado, sino desvivificado, al carecer de la fuerza de la actualidad y de la apelación al mundo como está ahora (apelación necesaria, si es que el filósofo pretende hablar a alguien además de sí mismo). Ellos, pues, desde su

vida, han dicho del mundo su verdad, que coincide —aunque no en su forma ni en su *conceptualidad*— con lo que ya antes otros —a su manera y desde su tiempo— habían dicho: no hay una objeción verdaderamente significativa para presentar el propio pensamiento, aunque se crea —y efectivamente así lo sea— de menor valía estilística o especificidad conceptual: si la verdad se ha de conocer por la investigación propia, por la propia boca ha de ser dicha.

El asunto es, finalmente, si la ausencia de la posibilidad de una *novedad* verdadera debe obstar para el desarrollo de la *originalidad* del pensamiento: no lo creo así, y no me parece que por una inclinación particular, sino por la más elemental sensatez. Por esto mismo, en el trabajo se hallarán reminiscencias de varios filósofos: de Platón, de Spinoza, de Schopenhauer, de Marx, de Levinas...; sí, si se buscan se encontrarán tales coincidencias y en más de un punto, con seguridad. Entonces, ¿por qué hacer una elaboración teórica propia y no hacer un trabajo que explique y —cuando sea el caso— *corrija* lo que, por ejemplo, ha dicho Schopenhauer o Platón?, ¿por qué no una reelaboración de lo que sus bocas y sus plumas han expresado de las necesidades y las convicciones de cada uno?: Porque eso sería demasiado deshonesto, porque no es algo loable utilizar la autoridad y el nombre de los grandes pensadores para hacer que parezca que dicen lo que yo quiero decir, pues, al fin de cuentas, lo que ellos quisieron decir lo dijeron para que lo escucharan quienes ante sus textos se pusiesen. No es que el tratar de elucidar el sentido de lo que han dicho sea un atentado contra la honestidad o contra un inexistente código ético de los que piensan la filosofía, se trata de por qué decir lo que otro ha dicho es una labor filosófica, si lo es, y de por qué es necesario que quienes tienen algo filosófico que decir pasen por el examen del legado histórico.

Lo que Platón ha querido decir, lo ha dicho; ha hablado a sus contemporáneos desde *su* tiempo y en su lenguaje, ha manifestado lo que manifestó, y lo que nosotros podamos encontrar en sus palabras, lo que *nos dice* una lectura filosófica de su palabra no pertenece ya tanto a Platón, cuanto a nosotros, pues en tal caso lo que se busca en el texto no es al autor, sino a la verdad que expresen sus palabras.

Hablar filosóficamente es decir lo que nuestro propio compromiso con la verdad del mundo nos ha permitido encontrar en él y en nosotros; si la lectura de los *Grandes Maestros* nos ha instruido también o

nos ha hecho caer en cuenta de lo que antes no habíamos visto o nos ha dado una clave para descifrar enigmas que nos parecían insalvables o nos ha desmentido algunas concepciones y reafirmado otras, etcétera, lo que ellos nos digan, en fin, ha quedado asimilado en la concepción del mundo a la que *mi* busca de la verdad me ha llevado. No creo que sea honesto hablar de Platón y luego exponer las consecuencias que a mí me han aparecido como consecuencias del contexto platónico mismo y hacer que de la boca de Platón manen palabras que nunca hubiera concebido —aunque tal vez las hubiera concebido si viviera en el contexto de ahora, que no es el caso—. Si de veras se ha comprendido el sentido de lo que Platón ha dicho, se les puede hablar de ello a las personas contemporáneas nuestras desde nuestro tiempo, sin revivir a Platón para que *garantice* nuestros argumentos. No se trata de utilizar lo que dice Platón y hacerlo pasar por propio, sino de concebir una realidad en la que la lectura de los planteamientos platónicos pudo haber contribuido poco o mucho y de hablar *en mi nombre* de lo que *yo concibo*, sin adjudicárselo a Platón que cuanto quiso decir lo dijo. No hace falta decir que "lo que Platón nos enseña es que..."; en todo caso, lo que sería procedente es "lo que he aprendido por Platón es que...". Y aun así, habría que admitir que la concepción del mundo sobre la que descasa cualquier cosa que se escribe se ha ido forjando no sólo por las lecturas filosóficas, sino de muy diversa índole, y no sólo eso, sino, muy particularmente, por las vivencias y las convivencias a lo largo de nuestra vida toda, sin que jamás haya hecho falta decir que "a los ocho años, cuando caminábamos de vuelta a casa luego de trabajar, mi tío me dijo...", ni las innumerables conversaciones ni decepciones ni satisfacciones por las que haya pasado esta concepción ahora cristalizada filosóficamente.

La motivación para escribir un tratado filosófico —y, en general, para escribir— es poner *ante* quienes me lean lo que tengo *en mí*, aunque eso hubiera sido *puesto* ahí por las palabras que otra persona haya pronunciado; es decir, aunque me hubiera inspirado en otra persona para —siempre desde mí— concebirlo, si ese fuera el caso. Escribir a nombre propio es lo más correcto, si se es honesto y sabiendo que se es así (la inspiración en alguien y el plagio de alguien no son lo mismo). Lo único que puede hacernos pensar distinto (i. e., que el nombre de quien dice es más importante que lo dicho) es la necedad del individualismo y del culto a la personalidad, que tan bien se ha arraigado en los círculos

de “intelectuales” (así les dicen), pero que es completamente extraño a cualquier inteligencia medianamente racional de lo humano.

•

Para finalizar —y cambiando un poco el tema— me es necesario señalar que escribo esto tratando de introducirme por los intrincados caminos de la constitución ontológica del humano y de sus consecuencias éticas; de lo que significa, para un existente, no tener consigo lo necesario para *realizarse* y, sin embargo, tampoco poder alcanzar jamás una entidad distinta —y distante— de la suya. No se trata, ni de cerca, de un intento por establecer un sistema, sino de un primero y titubeante ensayo del acometimiento contra las limitaciones ontológicas humanas, acometimiento destinado siempre al fracaso, a «encontrar la gloria en su ruïna» y, sin embargo, enaltecedor y vivificador como pocos y, en su manera, como ninguno.

•••

Introducción

La pretensión de esta tesis es, en primer lugar, abordar lo que significa, en el contexto de la existencia humana, la soledad para, a partir de esta condición tan ineludible cuan indeseada llegar a un planteamiento ético. No se entiende por "planteamiento" una prescripción o una escala axiológica, sino la mera descripción y el estudio de la manera en que se desarrolla la existencia y de su *valor vivencial* y, por lo tanto, de lo que se pretende obtener con cada uno de los actos y de lo que subyace en el comportamiento humano en general.

Es necesario, sin embargo, para lograr esto, establecer en primer lugar una base ontológica que fundamente lo que habrá de estudiarse y concluirse como propósito general de este trabajo pues, de otra manera, no sólo aparecerían inexplicables, ambiguas y hasta insensatas muchas de las afirmaciones que se encuentren más abajo, sino que se estaría dejando sin explicar el punto de partida —la soledad entitativa— como si fuese ésta una condición que se entendiese de suyo, una noción simple o como si pudiera la sola mención de su palabra implicar, para todos, todos los campos semánticos que es necesario tener en cuenta para una comprensión no tergiversada del mensaje que se pretende transmitir.

Este basamento ontológico debe entenderse en un sentido acotado, pues no se tratará de un estudio de los entes en general sino sólo del ente humano y del fundamento y las consecuencias de su actuar.

En el transcurso de la tesis se pretende abordar ciertos temas que, así para posicionarlos y estudiarlos de una manera más clara, como para indicar similitudes y diferencias con la tradición filosófica hacen indispensable una discusión (que pretenderá llegar a dialogo, en la medida en que esto sea posible) con otras nociones y concepciones, ya sean justo del mismo tema, ya sobre otros que los impliquen como premisas o como conclusiones. Para esto se pretende establecer esta discusión con *textos* y no con *autores*; lo que es decir que no se analizará *detalladamente* el contexto histórico-biográfico ni histórico-intelectual a menos que se considere verdaderamente relevante para la comprensión cabal de lo que se dice en el texto. Lo anterior se justifica porque *en ningún caso será tomada como premisa, ni mucho menos como conclusión el*

que un autor haya sostenido lo que se afirma en el texto[A], sino que los argumentos presentados en la tesis se contrastarán con los presentados en el texto de que se trate y, de esta manera, se pretende que en este trabajo se contenga —en el cuerpo del texto mismo— todos los elementos que puedan contribuir a su aprobación o reprobación. Tampoco el citar un texto o un argumento significa que se afirme todo a partir de lo cual éste es posible en su contexto ni las consecuencias que el autor extraiga de él, aunque así no se critique explícitamente.

•

En la primera parte (sobre "La soledad") se expone qué es la soledad *como determinación entitativa* y cuál es la manera en la que, a pesar de ésta, es posible que se halle el humano *en un mundo* en el que se enfrenta con otros entes y de cómo es posible que, a partir de aquí, ocurra la interacción, no sólo con lo ajeno de sí, sino con lo que él mismo es. También se hablará de la manera en la que esta soledad *me* determina a la actuación y de cuál es el fundamento a partir del que *me muevo* y de la manera en la que el ensimismamiento me llama a la realización (egoísta, desconsiderada).

En la segunda parte (sobre "La convivencia") se explica la manera en la que se da la interacción *en un plano vivencial* con lo ajeno a mi entidad, con lo que permanece para siempre allende lo que soy, de la posibilidad de establecer un cierto *vínculo de comunidad* con ello y, más lejos aún, de la posibilidad de ir en pos de su bienestar y de su sola estancia sin interés físico-práctico en ello, queriendo que goce sin que luego para mí se consiga nada fuera del goce ajeno mismo.

En la tercera parte ("Del estar vivo") se trata de las condiciones bajo las cuales se determina la actuación, de la manera en la que lo del mundo y su felicidad se juega en lo que soy y de la posibilidad de efectivamente realizar la pretensión perpetua por conseguir la mejoría. Se trata también del gran fracaso que esto representa, lo que —negando el

---

[A] Esto, por supuesto, no significa que no existan bases sólidas para argumentar que, efectivamente, en el texto estudiado se dice lo que en esta Tesis se dice que se dice, sino que, aceptadas o no estas bases, esto no obsta para la cabal compresión de lo que se exprese ni mucho menos constituiría una debilidad en la argumentación.

sentido de la actuación— niega el sentido de vivir y de las maneras en las que se puede responder al encuentro con este sinsentido.

•

Notas sobre la puntuación. Algunos signos —pocos— de puntuación se han utilizado de manera específica. Los corchetes ("[" y "]") encierran siempre una expresión que puede sin problemas intercambiarse con la inmediata precedente, excepto dentro de una cita, en cuyo caso se usan para indicar que lo que contienen no aparece en la cita original; los pares de llaves ("{" y "}") encierran siempre una expresión que puede —si se quiere— ser incluida en la lectura del texto para su mejor inteligencia o claridad; si fuere necesario abrir paréntesis dentro de paréntesis o corchetes en corchetes, se usará el mismo signo, con perdón de la poca elegancia. Las comillas dobles ("") indican una expresión textual, en tanto que las angulares dobles («») indican una cita textual; si llegase a requerirse, se usará las comillas simples ('') o las angulares simples (‹›) dentro de las dobles respectivas. El texto en negritas designa un concepto importante. El énfasis se indica con cursivas y, cuando fuere preciso enfatizar otra expresión dentro de una ya enfatizada, se recurrirá al subrayado, y no a la vuelta a las redondas como es regla, para mayor precisión.

Al momento de citar, se pondrá la referencia en una nota al pie (indicada por una letra mayúscula *voladita*), incluyendo sólo al autor, al capítulo, al título de la obra y al número de página; los detalles de la edición (ciudad, editorial, año, etcétera), por si se quiere consultar el texto citado, aparecerán al final, en la "Bibliografía", que está dispuesta en riguroso orden alfabético por autor.

•••

Agradecimientos

No sé cuál sea el motivo real para agradecer aquí: en la vida, como todos, tengo muchas deudas con mucha gente. Si me decidiera por enumerarla a toda, a más del fracaso pesaría la iniquidad; no me parece que tenga importancia esa lista: muchos de ellos no leerán este agradecimiento, algunos otros, con seguridad, me han olvidado. No importa, las deudas están. Pero, aún si leyeren esto, no tiene ya sentido lo que se diga aquí de ellos, pues los nombres nada significan, e incluso algunos pudieran ofenderse al encontrar el suyo aquí plasmado y el trato tan distante. No obstante, a todos ustedes, compañeros de tantas causas y de tanta vida, gracias por lo que haya que agradecer; ustedes saben, sin duda, a quienes me refiero.

Sólo siento, sin ninguna razón precisa para ello, la necesidad de mencionar a los siguientes. *A mis padres*, por haberme formado como lo hicieron —los adjetivos salen sobrando— y por mantenerme con vida hasta el día de hoy. *Al pueblo mexicano*, por sostener con su trabajo a la Universidad Nacional y por excluirme de lo que me ha excluido e incluirme en lo que me ha incluido. *A Lysis*, por ser mi ilusión y el motivo de tantas cosas. *A César Esteban*, por acompañarme antes de que la soledad me derrotara.

Sección Uno: La Soledad

Lleno de mí, sitiado en mi epidermis
por un dios inasible que me ahoga...

J. Gorostiza
Muerte sin fin. vv. 1-2

Capítulo I: El Yo

Nuestro conocimiento, invariablemente vinculado a la individualidad y a la limitación implícita en ella comporta necesariamente que cada cual pueda *ser* sólo uno, pero en cambio pueda *conocer* todo lo demás, siendo esta limitación la que genera la necesidad de la filosofía.

A. Schopenhauer
El mundo como voluntad y representación. II, § 19

Del yo y de cómo está solo

El punto de partida de esta investigación —y quizás es imposible que sea de otra manera, en tratándose de una investigación filosófica— será *el yo que soy*, tomado éste en su sentido meramente ontológico (como un objeto de análisis en el que se sustentará el discurso siguiente), pero también en su sentido vivencial-efectivo, de manera que se trata de que cada quien —como sujeto que es— esté al tanto de cuanto se pretende *sin demostración*, por tener una *mostración* directa en la existencia propia (lo cual es {la mostración} el último reducto de toda demostración, que tiene que comenzar por *lo dado* y llegar a lo que, en cierto modo, está implicado en lo evidente, pero que no se alcanza a mostrar con claridad). No se trata, pues, de un vacuo ejercicio del solipsismo, sino de una investigación de lo que *soy* como humano, cuya comprensión se completa por el conocimiento de que está dedicada a mí, ciertamente, pero también a otros humanos, que también *son*. § 1

El arraigo ontológico común, el estado compartido como entes que somos *en* y *desde* la misma realidad (que es lo que permite que el discurso se *comunique* —pues se comparte el tema—), pero también —y de manera terminante— como existentes que existimos en mundos dife-

rentes (que es lo que obliga a que el discurso se *comunique* —pues no es ya común—) está siempre implicado en cualquier intento discursivo. Cada uno, por lo tanto, debe *partir* de sí mismo para alcanzar al mundo y, también, para alcanzar la sociedad [asociación] de los entes humanos y de los animales y, en fin, de todos los entes, que no pueden distraerse de *la* realidad. Y esto no sólo en la lectura de un texto filosófico, o de cualquier comunicación, sino en el acto mismo en el que se existe.

Así, toca en primer lugar definir lo que puede ser denominado por *yo*, en qué consiste la existencia mía y mi entidad; en dónde soy y con qué sentido.

§ 2 Toda experiencia, todo mundo, en último término, debe remitirse a una consciencia que lo experimente, que lo *haga* efectivo en su significación; esta consciencia, a su vez, no puede disociarse de aquello de lo que es consciente. Lo *subjetivo* [lo que sucede en la consciencia], en este sentido, podría simplemente definirse como "la totalidad de lo vivido", "la totalidad del mundo", "toda forma de existencia de algo en otro y el mismo *otro* en el que algo existe aparte de sí". Es decir, que en último término, en su sentido más radical, cualquier investigación seria sobre el tema de la experiencia no podría menos que llegar a las mismas conclusiones de Berkeley, en el sentido de que *todo* cuanto existe son ideas[A] y el *dónde* de estas ideas[B]. Pero hay que tomar muy en cuenta

---

[A] «A cualquiera que considere cuáles son los objetos del conocimiento humano, le resultará evidente que estos son, o ideas que de hecho están impresas en los sentidos, o ideas que son percibidas cuando fijamos la atención en las pasiones y operaciones de la mente, o, por último, ideas que se forman con ayuda de la memoria y de la imaginación y que resultan de componer, dividir o, simplemente, representar aquellas otras que originalmente fueron percibidas de la manera antes dicha.» — BERKELEY, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, 1. p. 54.

Berkeley, pues, entiende por "ideas" todo lo que *ocurre* a la consciencia, esto es, todo lo que se vive (lo que se percibe por los sentidos, lo que se percibe desde sí mismo (pensamientos, sentimientos, etcétera) y lo que se imagina o recuerda), toda la existencia.

[B] «Pero además de toda la interminable variedad de ideas u objetos de conocimiento, hay así mismo algo que conoce o percibe dichos objetos y ejerce diversas operaciones como las de querer, imaginar, recordar acerca de ellos. →

que la existencia de este *dónde* es cualitativamente diferente de las ideas mismas.

Empero, la investigación y la propuesta berkeleyana, aunque llegó a concluir en su radicalidad la condición básica de la existencia humana, es también una simplificación excesiva de la experiencia, de la vivencia de lo humano. Un estudio que sólo analice la *forma* más básica de la existencia es muy pobre; a Berkeley no sólo le faltó tocar el contenido de la existencia, no sólo le faltó estudiar la forma de las ideas, sino también —y principalmente— la esencia de la existencia (la *entidad* de lo humano). En general, el empirismo británico pretendió encontrar en el análisis de la experiencia y del conocimiento la solución de los problemas ontológicos de la filosofía, bajo el presupuesto implícito de que en la forma de aprehender el objeto en la consciencia —más allá de los datos de los sentidos— hasta configurarse como algo conocido se encontrarían las propiedades [lo propio] de los objetos; pero no se reparó mayormente en la relación de la sensación con la realidad del objeto. El gran error de Berkeley no fue el identificar la percepción y lo percibido con la existencia y lo existente, sino la existencia con la subsistencia, lo que lo llevó a suponer una inteligencia onmiperceptiva que sustentara, por este hecho, las ideas *reales* (por oposición a las imaginadas) del alma[A].

En lo que se refiere estrictamente a la cuestión del *yo*, habrá que remitirse hasta Descartes, como el punto de quiebre para posibilitar la comprensión del yo desde una perspectiva ontológica. En la segunda de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes llega a la certeza fundacional (*ego cogito, ergo sum*), y dice «¿Qué soy yo? Una cosa que piensa. ¿Qué

Este ser perceptivo y activo es lo que llamo *mente*, *espíritu*, *alama* o *yo*.» —*Ibídem*, I, 2. p. 55.

[A] La distinción entre lo que se percibe por los sentidos y lo que se imagina y recuerda aparece como la misma que hay entre la potencia de mi intelecto y la del intelecto del creador (cfr. *ibídem*, I, 33. p. 73). Lo que hay aquí es, simplemente, una substitución del origen de las impresiones de los sentidos, de un *mundo material externo* por una *inteligencia externa*. Lo que hay que rescatar es la patencia con la que Berkeley destierra que sea la materialidad o la cosa misma la que se ve, se siente, se oye… en fin, la que *existe* en el mundo.

significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente»[A]. "Pensar" es, así, existir[B], e incluye, todo lo que ocurre en *mi* existencia. Todo cuanto ocurre en la vida *no* es desplazado del nuevo ámbito en el que nada —excepto el propio pensar— posee una verdad efectiva, sino que es despojado de su fundamento *fuera* del pensar mismo.

Descartes se da cuenta de que la entidad *externa* de lo percibido no está fundamentada en el hecho mismo de ser percibido; entonces, para evitar cualquier posibilidad de equívoco, asume su falsedad. De lo que percibo, sólo puedo saber, con certeza absoluta, que lo percibo[C]. La existencia *en mí* [en el pensamiento que soy] de esas sensaciones es evidente, pero la fuente de su origen es incierta. Se sabe que no son *producto* de mi voluntad, porque la voluntad se me manifiesta sin mediación, porque *mi* voluntad se realiza en *mí* y porque se manifiesta siempre con anterioridad a su concreción. Pero las percepciones están ahí, acaecen sin que se me *pregunte*, sin que medie de mi parte nada que las *requiera* y porque, cuando son requeridas por mí para mi satisfacción no se dan por ese solo hecho, sino por el trabajo, si acaso se dan. Descartes nunca llega a un planteamiento solipsista, nunca asegura que esas percepciones sean desde mí hasta mí; lo que se duda es que las percepciones de objetos, que existen en mí, *correspondan efectivamente* a un ente de la realidad, o si son productos de algo que *me hace pensar* que así es cuando no lo es (si no dios —porque es bueno— sí un hipotético genio maligno).

El hecho es, sin embargo, que tales percepciones, tales objetos están *en* mí, pero no *por* mí; y, si no es su entidad en la realidad, la

---

A DESCARTES, René. "Segunda Meditación". En *Meditaciones Metafísicas*. p. 37.

B «[…] y soy, yo existo. Pero, ¿por cuánto tiempo? Sin duda en cuanto que pienso, puesto que aun podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto.» — *Ídem*.

C «Yo soy igualmente el que pienso, es decir, advierto las cosas corpóreas como por medio de los sentidos, como, por ejemplo, veo la luz, oigo el ruido y percibo el calor. Todo esto es falso, puesto que duermo; sin embargo, me parece que veo, que oigo y que siento, lo cual no puede ser falso y es lo que se llama en mí propiamente sentir; y esto tomado en sentido estricto, no es otra cosa que pensar». — *Ibídem*, p. 38.

causa debe ser otro que me *haga creer*. Lo que *viene* al yo, viene por un otro de mí; el hecho de no encontrar en mí su fundamento es la posibilidad misma de la duda; y, al mismo tiempo, de lo que se duda es de la naturaleza de su origen, pero no de su existencia en mí como ya percibidos.

Por medio de la duda, de la evidencia del error, de la posibilidad de creer en algo que es falso, Descartes evidencia el que la correspondencia veritativa no compete sólo a los juicios de verdad respecto de su ocurrencia efectiva, sino también a la ocurrencia perceptiva misma, a los objetos que se tienen por presentes, pero cuyo fundamento no nos es accesible. Descartes, pues, establece una diferencia entre la existencia *en mí* de los objetos y el fundamento de los objetos mismos[A]. No se trata de otra cosa que de la reformulación de la teoría de que lo que nos es accesible, en tanto que humanos, no es real, que la realidad de lo que vemos, oímos, sentimos, olemos y gustamos está más allá de nosotros y que lo que nosotros conocemos no es más que una débil resonancia de esa realidad.

A «Afirmamos, en efecto, que nosotros vemos la cera en sí si está presente, y que no deducimos que está presente por el color o la figura; de donde yo concluiría al punto que la cera es aprehendida por los ojos y no únicamente por la razón, si no viese desde la ventana los transeúntes en la calle, que creo ver no menos usualmente que la cera. Pero, ¿qué veo excepto sombreros y trajes en los que podrían ocultarse unos autómatas? Sin embargo juzgo que son hombres. De este modo lo que creía ver por los ojos lo aprehendo únicamente por la facultad de jugar que existe en mi intelecto.» — *Ibídem*. pp. 39-40.

Esto no es simplemente la confesión de un error posible en el modo de juzgar cómo son las cosas con las que me encuentro; más allá de eso, es la manifestación de que lo que percibimos sensitivamente se reduce a sensaciones, sin que esa percepción indique nada de lo que la ha traído hasta nosotros, es decir que «los mismos cuerpos no son percibidos en propiedad por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino tan sólo por el intelecto y que no son percibidos por el hecho de ser tocados o vistos, sino tan sólo porque los concebimos […]» (*ibídem*. p. 40). Esto es, que no es propiamente el contacto sensible, sino la concepción a la existencia de los objetos de la experiencia la que los determina como tales, y esto incluye la suposición acerca de *su* realidad más allá de lo percibido (que, *desde sí*, son hombres o que, *desde sí*, la cera es blanca, sólida, etcétera). No se nos da en lo percibido mismo el fundamento del objeto [de la percepción].

La manera y la razón por la que Descartes *recupera* al mundo externo no tiene relevancia en esta investigación[A], porque es fallida: es imposible hallar en mí el fundamento de lo que *me viene* como percibido; es imposible alcanzarlo porque, de encontrarlo *en mí*, sería lo mismo que *yo*, y si no lo encuentro en mí, no puedo conocerlo. Lo que hay en mí, lo que conozco, es sólo su percepción, lo que funda esa percepción permanece ignoto, desconocido, inalcanzable (por lo tanto, indescifrable). Hay que retener, solamente, el establecimiento de un *yo* como separado de lo que lo enfrenta (sólo en contacto con *su* percepción); hay que quedarse, por el momento, en el estadio en el que el yo tiene en sí objetos que vienen de algo otro de los objetos mismos y del yo que los conoce, que al yo sólo *le ocurren* sin que él mismo los funde.

Empero, a Descartes el yo se le apareció como una cosa que piensa, es decir, "que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente". En las *Meditaciones metafísicas*, sin embargo, esta condición de lo que soy, en la que lo que me viene no encuentra justificación (porque sólo se tiene su aparecer mismo), se considera en duda meramente hacia lo percibido (extensivamente), pero su aplicación hacia lo sentimental (intensivamente) no es dudosa y, más precisamente, no es tratada.

Los conocimientos, las afirmaciones, las negaciones, las querencias, etcétera que me competen a mí mismo también comienzan con su aparecer. Si se considera detenidamente su *advenimiento* a la existencia, se encontrará que igualmente *ocurren* sin que el *yo-pensante* las funde, sino que simplemente llegan. Lo que pienso y lo que quiero no provienen de mi consciencia, sino que sólo llegan a ella como *noticia*. Es decir, que de la misma manera en que las sensaciones físicas externas llegan a mi consciencia una tras otra sin *mediar* —en tanto ya-percibidas— nada, también los pensamientos y razonamientos, los deseos y los sentimien-

---

[A] Sólo es en las dos primeras meditaciones en las que se desarrolla la investigación de lo que yo soy. En la tercera, a partir de la introducción de la falacia del argumento ontológico, la investigación se desvanece; el resto de las meditaciones se basa en este mismo error de la pretendida existencia de un Dios perfecto y bonísimo.

tos simplemente *se me dan*, aparecen espontáneamente partiendo de sí mismos. Si bien *tienen que concebirse*, en la consciencia *ocurren* ya-concebidos, la concepción se da más acá de la consciencia. El yo cartesiano que "piensa" no tiene en su pensamiento la génesis de nada, sino sólo su aparición ya generada. De tal manera que, a más de ser imposible alcanzar el fundamento de las *percepciones* en mí, tampoco es posible alcanzar el fundamento de los *sentimientos* en mí: el acceso al fundamento de mi yo —como al de los objetos— está vedado. El yo, en su existencia, sólo es *testigo* de lo que le *ocurre*, no es fundamento de nada. El yo, en un sentido *absoluto,* sólo constituye el *ahora* de la consciencia. Esta forma radical de entender el *yo* es la kantiana *unidad sintética de apercepción*:

> El pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según eso, al de que las unifico en una autoconsciencia o puedo, al menos, hacerlo [...]. Es decir, sólo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas. De lo contrario tendría un yo tan abigarrado y tan diferente como representaciones —de las que fuese consciente— poseyera.[A]

La *unificación* consiste, entonces, en estar todas las representaciones bajo *una misma* consciencia, en que las representaciones sean conocidas por uno **solo**, que soy yo. Se trata de que las percepciones que reconozco como *existentes* son las mismas que reconozco como *mías*; hay una identificación entre lo que pasa y lo que *me* pasa. Este *yo*, que es *en* el que ocurre el mundo y que —en último término— simplemente da cuenta de lo que *llega a pasar,* es la **consciencia** de lo presente; es el *yo pasivo*, que se encuentra en el mundo bajo todo tipo influencias, que a la vez le son ajenas y lo constituyen. Es el *yo*, en el sentido *radical* y *estricto* de la palabra; es el yo que es herido por las afecciones así internas como externas del cuerpo. *El yo es la consciencia*.

¿En qué consiste, entonces, esta consciencia? ¿De dónde viene? En esta consciencia es en la que ocurre la síntesis de lo que *existe*; el *acontecer* de lo existente. Este **yo**, que es **consciencia** es el yo que es **existencia**. Es la **§ 3**

[A] KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura* (en adelante, KrV). B133-134.

ocurrencia de lo que adviene en el ahora en el que *existo*; es el destacarse de las cosas, en tanto que son conocidas. Ser consciente es ser *conociente*; la consciencia es el **conocimiento** tomado su sentido más amplio: todo de lo que tengo noticia, todo lo que percibo y apercibo, todo lo que siento y todo lo que pienso. *Todo lo que existe se conoce*, y existe por su mismo conocimiento.

Es en este sentido en el que se entiende el *esse est percipi*: los objetos vienen a la existencia por su percepción, por su notación, por su conocer de ellos; y la existencia misma consiste en ese conocimiento. Pero *la existencia no es la realidad*. Es aquí que encontramos la referencia *fundamental* [*fundacional*] del problema de la soledad: una existencia que es consciencia y que conoce lo que le *ocurre*, pero que no es —y en ningún sentido puede ser— la entidad de los otros objetos, sino que es la manifestación existente de las sensaciones que la constituyen: es el conocimiento de su apariencia. Mi existencia no está ante la presencia de los entes, sino ante su re-presentación como objetos [existentes | conocidos]. El yo viviente sólo se vive a sí mismo, el Yo ente sólo es sí mismo; el yo consciente conoce todo lo conocible, pero el conocimiento es absolutamente producto *Mío*, lo que conozco (de la realidad otra y de mí mismo) es ya adecuado a *mi* facultad de conocer, a *mi* capacidad sensitiva, a *mi* concepción de la existencia. La entidad de todo lo ente me es ajena, sólo puedo alcanzar su existencia en el mundo (en *mi* mundo) como ya conocida. El yo que existo está separado de la realidad, incluso de la de su propio fundamento (del Yo que Soy); el conocimiento de lo ente es imposible, pero yo soy conocimiento, y también Yo Soy ente: Mi existencia, que es producto de mi entidad, está al mismo tiempo separada de ella.

Es decir que, el que las otras cosas estén *ahí*, en un *afuera de mí* sin determinación posible —en una manera que escapa a cualquier forma de *encuentro* conmigo, que escapa a la existencia toda, al mundo— es algo que —en tanto que existencia— me separa de lo real y me coloca en un ámbito distinto, que es determinado por el tiempo y por el sentir. De tal manera que la modalidad *entitativa* de todo lo ente se encuentra ineluctablemente más allá de mi existencia; el yo sólo puede atender a

lo existente y ni aun a lo existente todo, sino sólo a *lo que le toca*, es decir, que si hay vida en otro planeta, si Sócrates afirmó la inmortalidad del alma, si en este momento hay alguien que me necesite, cómo es el verdor del pasto, cómo existen los animales, qué vive aquélla que anhelo, qué siente una persona que dice que me quiere, si una asesino mató por odio o por amor… todas esas situaciones igualmente *son* o *fueron* en la entidad misma en que se dan o se dieron (y se resuelven en el seno mismo en el que son los entes respectivos (que bien pudiera ser —en el caso de los entes *animados*— su existencia desde sí)), pero esta *entidad* no puede sino ser, y lo que es, es en la **realidad**. Una consciencia [existencia] puede *tener noticia* de ello, puede conocerlo en su manifestación, pero *no* es algo que pueda *ser* ella misma ni que pueda llegar a constituirla, sino que siempre se le escapará. Ni el verdor del pasto, ni el amor de otro, ni la dureza de la roca, ni el hambre de otra persona… eso no lo soy, eso no lo vivo, sólo lo conozco como una noticia de lo ajeno. Puedo tener conocimiento de lo demás, pero no puedo tener la entidad de lo demás conmigo.

Hay una **diferencia ontológica cualitativa** entre *ser* y *existir*. Lo ente *es* en la realidad, es junto con los otros entes, es *presente*. La existencia-consciencia *existe* [*hace existir*] a lo existente en un mundo en donde hay objetos que son conocidos y que son *re-presentados*. El conocimiento no *es*, no tiene el arraigo en la realidad que sí tienen los entes. Lo conocido [lo en la consciencia] no es *efectivo* [no tienen *efecto*] en lo real, sino hasta que un movimiento es *realizado* por el ente de que es consciencia; las percepciones, los sentimientos, los pensamientos no son, existen. La existencia es *diferente* en su cualidad ontológica (es la *imitación* de la entidad real, según Platón[A]). La consciencia no alcanza a ser, se queda

[A] Cfr. *República*, X 596d-597e. Ahí, Platón describe la naturaleza de la imitación; dice Sócrates: «[…] si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos, y todas las cosas de que acabo de hablar», a lo que Glaucón responde: «Sí, en apariencia, pero no en lo que son verdaderamente». Más delante dice Sócrates del fabricante de camas, que no fabrica la *forma* (εἶδος) de la cama, sino su concreción en lo que →

en la existencia. Los entes, en cambio, son presentes, se dan como presencia, son en el presente. Pero el presente no *existe*, los únicos tiempos que existen son los ya pasados y los por venir; el presente no está nunca: lo sentido, lo ya fijado en la consciencia se da siempre cuando ya ha pasado, aunque sea pasado in-mediato. El devenir implica la no presencia, es en la consciencia re-presentación: presentación de lo ya presentado [presencia de lo ya presenciado]. Cuando se hable de la consciencia, con "ahora" se denominará a la actualidad más inmediata, al acto menos distanciado, más próximo. En la existencia todo lo presente es ya pasado: deviene.

La consciencia [existencia] es trascendencia de la actualidad del ente que la funda; la existencia [consciencia] es la posibilidad de trans-presenciar [de trascender el presente] y de trans-locar [de trascender la locación]. El conocimiento [existencia] es la posibilidad de *haber* lo pasado y de *haber* lo futuro sin que, actualmente, lo *sean*: es la *fundación* del tiempo. El conocimiento [existencia] es la posibilidad de *estar* más allá de lo local, de alcanzar lo que no soy aquí: es la *fundación* del espacio. El conocimiento va más allá de la actualidad, en él se pre-yecta y se pro-yecta lo entitativamente presente, en él se in-terna y se ex-terna lo entitativamente localizado. La existencia es un instrumento de la actualidad de el Yo que Soy para *realizarse* con ventaja, una expansión temporal y espacial del Yo que soy que le permite alcanzar lo ajeno y lo no actual [lo no en acto]. La existencia es temporal, deviene; la entidad es eterna presencia. La existencia es espacial, alcanza; la entidad es eterna localidad. Pero, al mismo tiempo, ni el pasado ni el futuro —ni por muy próximos— tienen la *realidad* del presente, así como el allá no tiene la *realidad* del aquí donde Soy. La existencia es, a la vez, trascender el

---

tiene génesis y dice: «[…] si no fabrica lo que realmente es [la Idea] no fabrica lo real sino algo que es semejante a lo real mas no es real».

Aquello que se ve, que tiene génesis (lo que hay en el mundo) es la imitación de aquellos arquetipos, que son las cosas *verdaderamente reales* (y que, para Platón, son perfecta, aunque no inmediatamente inteligibles). El paradigma, sin ser idéntico, funciona aquí análogamente: lo *real* se manifiesta a los sentidos no como es en sí mismo, sino de acuerdo con la sensación y en el orden temporal (las Ideas son intemporales).

ente que Soy y renunciar a la realidad de la entidad de lo ente [a la realidad de *mi* entidad].

La realidad, por lo tanto, es el ámbito en el que las cosas *son*, un ámbito en el que se funda todo, en el que todo se presenta y se localiza: es el ámbito entitativo, en donde *se da* la entidad de los entes. *El mundo*, en cambio, es el ámbito en el que los objetos *existen*, en el que se conoce todo, en el que todo se re-presenta y se re-localiza: es el ámbito existencial, en donde *ocurre* la existencia de los existentes.

En lo real, en lo que es, el fundamento se da en el propio ser, el acto de ser es él mismo fundamental del ente, es *en sí* la vocación entitativa, el llamado a permanecer y a expandirse en la realidad (el connatus de Spinoza[A], la voluntad schopenhaueriana[B], la tendencia al Bien platónica[C]). El acto de ser se agota en sí mismo y busca nada más que ser; las determinaciones entitativas *individuales* manifiestan la particularidad de cada ente, pero lo general de lo ente consiste en *ser*, sin ir más allá de eso: escapar a la aniquilación.

A «Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser»: *Ética*, Sección III, proposición 6 (3/6); «El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma»: 3/7.

B «[…] lo que la voluntad quiere siempre es la vida, dado que ella misma no es sino la presentación de ese querer de cara a la representación; así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonasmo, decir sin más "la voluntad" en vez de "la voluntad de vivir"» — *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I: IV, §54, pp. 323-324. *Nota*: la paginación corresponde a la edición alemana de Arthur Hübscher en *Sämtliche Werke*. Vols I-II. Weisbaden: Brockhaus, 1966 y cuya referencia se encuentra al margen de la edición que aparece en la bibliografía, de donde es la traducción; téngase esta nota en cuenta para las siguientes citas de este libro.

C «[…] respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que buscan cosas reales y rechazan las que sólo parecen buenas [… lo que es el Bien:] lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es, ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas […]; algo de esta índole y magnitud, ¿diremos que ha de permanecer en tinieblas para aquellos que son los mejores en el estado […]?» — *República*, VI 505d-506a. De aquí, Sócrates manifiesta que los gobernantes deben tener como estudio supremo el de la Idea del Bien.

Ser es ser aquí y ser ahora; es ser local y ser presente *eternamente*. La realidad no tienen pasado, ni futuro: es, sin más (presencia pura). Lo real es, en tanto ente, intemporal —aunque no atemporal—: el tiempo no *es* una determinación de lo ente, porque en ello no *se da* más que la presencia. No hay *devenir*, sólo *entidad*; sin pasado, sin futuro, sin sentido *temporal*; la temporalidad no afecta la actualidad de ser. No es que antes no *haya sido*, sino que antes no *es*: es ahora, es presente. La entidad, no se da como pasada; lo que ha pasado, lo ha sido precisamente por que *no es* ya, pero en la realidad sólo se da lo que *es*, mientras que lo que no es está completamente excluido de lo real. El que el ahora de mi situación entitativa sea *producto* de su pasado no *pertenece* a la realidad, porque es un conocimiento; aunque efectivamente así se diera, lo ente consiste solamente en su ser actual, sin reparos en lo que haya sido.

En lo real, lo que es, es sí mismo. Su entidad es local; lo que está más allá de su entidad no lo *alcanza*, por que ya *no es* él, sino una entidad *diferente*. No puede transformar su ser para *ser también otro*; el ente es lo que es y está *cerrado* en su ser. Su entidad no llega a ninguna entidad *ajena*. **Es solo**. Es aparte de los otros entes, no hay fusión, no hay *alteración* en la entidad de *mí mismo*; no hay alcance posible hacia lo que está más allá de mi entidad. Lo que soy es lo que soy; pero, en la realidad, todo *es*. Para llegar a otro tendría que in-cluirme en su entidad o in-cluirlo en la mía; tendría que ser otro, pero entonces sería el mismo que el otro y el otro sería el mismo que yo. Lo otro es *inalcanzable* en la realidad, para poder *ser otro*, tiene que ser *aparte*, alejado por completo de mi alcance y yo del alcance suyo; de lo contrario su otredad sería violada, irrespetada y desvanecida por el ser conmigo o ser yo con ella.

La *localidad* de ser consiste en esto: que lo foráneo —para estar conmigo— tiene que ser local. Lo foráneo es, entonces, una imposibilidad: *en la realidad, en donde todo es, todo es local*. Lo afuera de mí no me constituye y me es, por tanto, completamente ajeno; su apariencia no aparece en mi mundo [no es un existente en mi existencia], no tengo de ello nada, ni una sensación. Mi entidad se encuentra cerrada en sí

misma como *la* condición de *su* entidad: para poder ser, debe *ser uno*, y trasgredir esto es imposible. La entidad del resto de lo ente es también, cada una, *una*, que aboga, desde sí, por sí [que se impele a *permanecer* {siendo}].

En el mundo todo llega a ser, todo es temporal, todo deviene, nada es presencia; en el mundo se re-presenta lo que se presenta en la realidad. Todas las existencias mundanas tienen un *sentido temporal*, es decir un *desde dónde* y un *hacia dónde*. Tienen un sentido porque se conocen, porque tienen un momento y un lugar definido en una totalidad, porque tienen una función y una efectividad *posibles*. La potencia sólo puede darse en el ámbito del conocimiento [en la existencia | en el mundo], mas no en la realidad, que es pura actualidad. La potencia es proyectiva, pero nunca actual. En el mundo todo deviene, nada es presente, todo ha pasado o pasará. El presente *no* es una determinación de la existencia, todo lo que le *ocurre* se re-presenta de la realidad que confronta a mi entidad en lo real; es pre-yección o pro-yección. Nada existe en *acto*; la existencia es un descubrimiento de lo que hay en la realidad más allá del ahora. En la existencia, se trans-presencia la realidad, se rompe con su eternidad y se temporiza, deviene, se retiene lo pasado que *ya no es*, que sólo *existe* [que sólo *se conoce*] y se arroja la intención hacia lo por venir que *todavía no es*. En la consciencia se descubre lo que ha pasado y lo que pasará; es un incesante encuentro con lo que ha sido y *no es* más: «No es posible ingresar dos veces en el mismo río […]»[A]. En la consciencia se conoce lo que ya no es o lo que todavía no es; nunca es presente, nunca es actual, nunca es real, siempre existente. Su cualidad ontológica es menos que ser. El conocimiento descubre al Yo que soy el tiempo que no *es*, pero despojado ya de su realidad (realidad que sólo compete a lo ente); expande su entidad desde lo eterno hasta lo temporal, pero es una expansión irreal, no *efectiva*. La máxima viveza de lo que existe es lo más próximamente

---

[A] HERÁCLITO. DK B91. Lo que le sigue es «[…] ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio se esparce de nuevo y se encoge; antes bien ni de nuevo ni sucesivamente, sino que al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va»

pasado, lo que recién no es, la más viva de las percepciones y de los sentimientos es el *ahora* de la existencia, pero no se puede decir que eso sea presente, pues siempre es ya pasado, re-presentado, posterior al acto de su *concepción*. La concepción de la consciencia se da siempre luego de la presencia de lo concebido.

En la existencia hay re-presentación ex-tensiva [perceptual | objetiva], y también se re-presenta lo in-tensivo [sentimental | subjetivo]. Esta extensión y esta intensión significan un trascender la localidad del Yo que soy. En la existencia [en el mundo | en la consciencia] lo que es allende el Yo que soy llega hasta mí: *la existencia es un descubrimiento de los entes que son más allá de mí*. Así, lo ente ajeno —siempre foráneo— se *localiza* en mi entidad: Lo que no soy existe en lo que soy. Pero su existencia no es su entidad; los otros entes existen en el mundo mío, pero no son en mi realidad. El conocimiento *pone* en mí lo que es otro de mí, pero la manera en la que *alcanzo* lo que no soy no es *real*: la existencia de los objetos no es la entidad de los entes, su conocimiento no es su realidad. Lo otro, existiendo en mí, es mío, no es sí mismo; su apariencia en mí no es su entidad. Su realidad está más allá de todo conocimiento —y, por lo tanto, de todo alcance— porque la consciencia —que es la única que alcanza lo demás— no *es*. Pero la consciencia [existencia] también me trae a mí mismo hasta mí mismo; trae la presencia de mi ente hasta su representación en el mundo; lo inserta en el mismo ámbito transpresencial y translocal en el que se alcanza lo ajeno, *me manifiesta ante lo del mundo*. En último término, toda la consciencia es concebida por el Yo; lo que se quiere decir con representación intensiva es la parte de lo sensitivo que corresponde a los sentimientos. La representación intensiva trae al mundo de lo existente los sentimientos que manifiestan mi entidad, los destaca del ser para existirlos en la consciencia: manifiesta lo que Yo Soy a la existencia [consciencia].

La existencia [la consciencia] es, entonces, algo más que nada, pero algo menos que ente. No se trata de que lo conocido no se dé en absoluto, que no se dé en ninguna parte, que no sea nada. Pero tampoco se da el que lo conocido esté anclado en la realidad de los entes, el que lo imaginado, lo deseado, lo proyectado, lo recordado *sea* en la realidad,

más allá de la consciencia. Lo que le *ocurre* a la consciencia le ocurre sin la realidad de lo que es, pero sin la vacuidad de la nada. Es un estadio ontológico distinto de ambos.

La **soledad** se manifiesta primariamente como soledad ontológica (como ser sólo yo, y siempre yo, sin posibilidad de compartir mi acto de ser) y, derivado de esto, como soledad epistémica (conocer sólo *lo que me pasa*, sólo lo que *llega a mí*, lo *concebido* desde lo *sensitivo*). El ser sólo yo, el vivirme sólo a mí, es una condición ontológica; es algo de lo que no puedo salir, que está en la constitución de cada cual, sin la posibilidad de cambiarse. De tal manera que *nunca* podré alcanzar lo que está más allá de mi entidad, sino de una manera parcial; o es decir que mi vida transcurre aferrada a lo que soy y constreñida a ello[A]. La *realidad* de todo lo demás queda en el ámbito de lo inalcanzable y no ocurre excepción; el inicio y acabamiento de cada acto, de cada querencia y de cada anhelo, de cada sentimiento se agota en mi vida (en mi existencia que soy yo, que son esas sensaciones, que es la presencia mía, la que se duele y se place, el fundamento de todo valor.)

Éste es, pues, el sentido *estricto*, *metafísico, inmediato, primero* de lo que es el yo: el yo que existe, que conoce, que está en un mundo en el que hay o*bjetos* que lo enfrentan, que tiene pasado y futuro, que —en principio— *puede* conocerse a sí mismo y a lo que lo rodea, el que quiere y que *trabaja* por ello, el que necesita y sufre, y el que goza con lo que le pasa; el yo que trasciende la eternidad y la localidad del ente que es él mismo… Esta *cosa que piensa* o *unidad sintética de apercepción* que soy inmediatamente como consciente es el primer estadio ontológico —el de la existencia, el del mundo— en el que *me doy a mí mismo*. Pero el estadio ontológico en el que, sin más, *me doy* —el de la entidad, el de la realidad— es en donde se concibe lo en la consciencia: el Yo que Soy es el estadio en donde nace el yo que existo.

El sentido del *yo* en el que se ha hablado antes ha sido —principalmente— del yo que puede entenderse como *consciencia* o **§ 4**

A Hay, en cierto sentido, formas de comunicación y también hay formas de conocimiento, pero de eso se hablará más tarde

existencia, estas denominaciones serán usadas indistintamente, pues quieren decir lo mismo; el inclinarse por una más que por otra será una decisión un tanto arbitraria, aunque ambas son perfectamente intercambiables. En seguida se especificará otras maneras de comprender el *yo*, en el sentido de *entidad* y en el sentido de *concepto*[A].

El yo que existo es concebido por el Yo que Soy [*mi consciencia es concebida por mi entidad*]. Es un error considerar que la consciencia está fundada —o fundamentándose— en sí misma; no cabe ninguna posibilidad de autoconcepción. La consciencia (que es la existencia) ocurre como un *producto*. La asimilación, la comprensión, las construcciones mentales *ocurren* y esta ocurrencia no está determinada por sí misma, ni por la ocurrencia inmediatamente pasada[B]. Los pensamientos, sentimientos y percepciones no ocurren en una secuencia necesaria, donde la derivación subsecuente se sigua de la anterior, de manera que se pudiera, a partir sólo del conocimiento de lo en la consciencia (prescindiendo de las condiciones *personales*), determinar qué le sigue. Lo que *ocurre* a la consciencia *proviene*, no de sí misma, sino de la entidad en la que se arraiga. Lo que existo resulta de lo que soy. Estos dos estadios de la misma unidad que soy Yo, no se pueden considerar idénticos, pues no se refieren a lo mismo; la diferencia ontológica cualitativa entre entidad y existencia [entre realidad y mundo | entre conocimiento y actualidad | entre consciencia y cuerpo] se ha establecido recién más arriba.

*El movimiento por el que se da la consciencia es el **sentir***. Toda *sensación* es consciente y, por lo tanto, ya concebida; pero lo *sensitivo* se da previo a la consciencia y a la concepción. Ambas (la sensación y lo sensitivo) serán referidas por la palabra sentir. Así, hay que ver un

---

[A] La distinción así establecida, se verá reflejada en la escritura por medio del uso de mayúsculas iniciales en las palabras que se refieran al Yo que Soy como *entidad* (en la palabra "Yo", siempre se usará, en otras —v. gr.: "Soy"— sólo cuando el caso lo amerite). Cuando se refieran al yo como *existencia* se empleará letras minúsculas. Por su parte, cuando se haga referencia al yo como *concepto* se usará la expresión "mí mismo".

[B] Tal vez —aunque dicho en un sentido muy especial— la ocurrencia previa apela, como *objeto*, al cuerpo que soy para que *ocurra* lo segundo.

poco la estructura del sentir, para poder dar cuenta de la consciencia como producto.

El sentir —cualquier acto de sentir— depende de mi cuerpo. En último lugar, reducido a su menor especificidad, *todo lo que ocurre en una existencia-consciencia es sensación* (nacida de lo sensitivo), y todo lo sensitivo depende de mi cuerpo. Todo lo que ocurre en una existencia individual ocurre —como diría Schopenhauer— debajo de la piel[A]. Es en la sensación en la que —siguiendo a Levinas[B]— «se confunden cualidad objetiva y afección subjetiva»; se trata, según esto, de un *tercer término* (distinto de la entidad mía y de la del otro) en el que «vendría a amortiguarse el choque del encuentro entre el Mismo y lo Otro» y que, por lo tanto —por tal amortiguamiento—, se degrada:

> Puede manifestarse como *ser* distinto del *ente*: ser que, a la vez, no es (es decir no se implanta como ente) y sin embargo corresponde a la obra en la cual se ejercita el ente, y éste no es una nada. Ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles.

Es decir, que la sensación viene a constituir esta dimensión ontológica fundada en el ente [la *existencia*] en la que se puede alcanzar lo ajeno de mí, y en la que se fundan la posibilidad y la temporalidad.

Que lo sensitivo ocurra siempre desde lo corporal es la manifestación de la soledad del Yo ente; son las configuraciones corporales *mías* las que constituyen y condicionan (en el mismo sentido que las intuiciones puras configuran la fenomenalidad en la estética kantiana) la posibilidad de conocimiento —y, *en este sentido*— de interacción del ente humano con el resto de lo ente, pero también del yo que existo con el Yo que soy.

[A] «La consciencia inmediata está limitada por la piel, o más bien por las terminaciones de los nervios que parten del sistema cerebral. Más allá hay un mundo del que nosotros sólo tenemos noticia a través de nuestras imágenes en nuestra cabeza» — *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II: I, 1. p. 12. Esto viene a destacar lo que había dicho poco antes: «Pues nada es más cierto que el hecho de que nadie puede salir de sí para identificarse con las cosas inmediatamente distintas de él […]» — *Ibídem*. p. 5.

[B] Para hallar las referencia de las citas que inmediatamente siguen cfr. LEVINAS, Emmanuel. 1.I.4: "La metafísica precede a la ontología". En *Titalidad e infinito*. p. 66.

Si bien toda sensación que *ocurre* a la consciencia se *concibe* en el cuerpo, podemos distinguir —y así se hará en este trabajo— entre sensaciones ex-tensivas [que tienden a lo *allende*] y sensaciones intensivas [que tienden a lo *aquende*]. Las primeras serán distinguidas con el nombre de **percepciones**, mientras las últimas serán llamadas **sentimientos**. Hay una forma especial de sentimiento, que —por su particularidad— merece una categoría propia: el **pensamiento**, que es tal por la participación del lenguaje, como se verá más abajo. De estas tres se hablará cuando se mencionen las *ocurrencias de la consciencia*. Previo a lo cual hay que decir que las sensaciones, antes de ser tales [antes de concebirse] se dan como *sensitividad*.

La capacidad sensitiva del Yo es la receptividad del cuerpo [de lo que Soy] para *con-tactar* a los otros entes. No todo encuentro con lo otro ente es sensitivo, sino que su *incorporación* [la notación *desde mí* de tal encuentro] depende de la capacidad de los sentidos del ente que Soy. El contacto de mi entidad con entidades ajenas sólo se concreta en tanto que la entidad otra es ya *adecuada* a mi capacidad sensitiva; y esto quiere decir que lo que contacto como ente, sólo me es conocido en tanto que éste mi cuerpo *lo adecua* con su capacidad de recibir lo que de ello me encuentra. No hay, por lo tanto, ninguna manifestación de lo que es lo otro a la consciencia, sino que, lo que se le manifiesta [lo que le ocurre], lo hace solamente en tanto sensación: en tanto que lo otro ente que enfrenta al Yo ente es *visible*, es *audible*, es *sensible*, es *olible* o es *gustable* [en la medida en la que Yo veo, oigo, siento, huelo y gusto a lo otro]. El *contacto*, origen de todo lo sensitivo, requiere de Mí, de mi presencia, y requiere del otro y de la suya, pero no simplemente como su acercamiento entitativo, sino como *adecuado* a *mi* capacidad de sentirlo. No es posible, por lo tanto, que lo otro en su conocimiento [en el mundo] corresponda con lo otro en su actualidad [en lo real]. El fenómeno del ente no corresponde al ente que fenomeniza porque su apariencia *ocurre* una vez que ha sido *acondicionado* por el cognoscente. La apariencia de lo que enfrenta como entidad a la capacidad sensitiva de mi Yo (incluso el propio Yo) ocurre en la consciencia [llega a la existencia], pero no puede decirse que haya en mí el ente otro, sino que

lo que existe en el mundo que vivo es el *objeto* de ese ente, es el otro ente en tanto que despojado de su entidad (que tiene *de por sí*) y dotado de su existencia (que tiene *de por mí*). Es la confirmación de la soledad ontológica del yo: *las sensaciones extensivas [las percepciones] de mi consciencia no provienen de lo que lo otro es, sino de las heridas (en lo sensitivo) que la entidad de lo otro provoca en mi entidad*. La consciencia [lo conocido], por lo tanto, nace sólo *desde mí*, nace del ente que soy Yo y de *mi* sensitividad. Análogamente, el conocimiento de lo que Soy sólo me es dado en tanto que hay la capacidad sensitiva para concebirlo; lo que conozco de mí no es lo que Yo soy, sino lo que, de Mí, *siento*: la afectación sensitiva al interior de mi cuerpo. Lo que Soy, entonces, también *hiere* mi sensibilidad, y así aparece como una sensación intensiva [como un sentimiento]. Es decir, que el sentir de uno mismo también depende de la *adecuación* de lo que Soy a mi capacidad sensitiva y que, por lo tanto, en el conocimiento no me conozco en mi entidad, sino sólo en mi *existencia*, en lo que, de mí, siento en cada momento, en lo que se me manifiesta en la sensitividad.

Las sensaciones extensivas [percepciones] y las intensivas [sentimientos] difieren en que, mientras las primeras manifiestan lo *adecuado* a la capacidad sensitiva de mis órganos exteriores, las últimas manifiestan lo *adecuado* de Mí a la capacidad sensitiva de los interiores: las percepciones son objetivas, mientras que los sentimientos, siendo objeciones, también son subjetivos [porque provienen de la *sujeción* de mi entidad a mi existencia]. La diferencia consiste en que —en principio— los *objetos* se pueden alcanzar, o rechazar, mientras que el *sujeto* no (el único sujeto que se *conoce* —en tanto que sujeto— soy Yo). Los sentimientos *ocurren* como subyacentes a toda otra sensación, mientras que las percepciones se manifiestan en su particularidad siempre renunciable con el movimiento. Mientras que por las percepciones conozco en dónde estoy, por los sentimientos conozco cuál es el sentido de mi estancia.

Entonces, esta *consciencia-existencia* no es eminentemente pensamiento (aunque, muchas veces, sea esta la parte *perdurable*): la consciencia es, en cada momento, el cúmulo de sentimientos, percepciones

y pensamientos que *ocurren*, que *vienen a ser* en ella; no hay consciencia sin algo que la llene. Y estas ocurrencias se entrelazan de tal manera que la frontera entre ellas (sobre todo entre el pensamiento y el sentimiento) es poco clara[A].

Así, los pensamientos tienen su origen de la misma manera que los sentimientos, son ocurrencias en la consciencia de lo que nosotros somos ahora (mientras las percepciones lo son de lo que es *fuera* de nosotros). Es decir que, aunado a un sentimiento de alegría, se encuentran pensamientos que lo acompañan y le son afines. Que un sentimiento puede venir como resultado de un pensamiento y un pensamiento como resultado de un sentimiento; que cualquier pensamiento espontáneo viene porque es una demanda del estado del cuerpo[de la situación del Yo que soy]; que cuando yo pienso en cualquier cosa, estoy respondiendo a una querencia o a un miedo (placer-dolor), es algo que cualquiera puede ver, apenas se asome con un poco de sinceridad hacia sí mismo. Cada pensamiento que ocurre, lo hace, no por invocación de otro pensamiento, ni por una intención consciente[B], sino porque *viene* desde la parte inconsciente de nuestra constitución corporal (o viene de la parte consciente, pero se *lingüistiza* y se piensa, por lo tanto): *Pensar es sentir con la palabra*.

Hay, en efecto, actos que son operados en nuestro cuerpo, no por *nosotros*, por cada uno en tanto uno, en tanto existencia deseante y determinante del movimiento (aunque sólo del *extensivo*) sino por el cuerpo como tal; algunos ni siquiera dependen del sistema nervioso. Actos que están ahí, que a veces nos llegan en forma de dolor, de un calor, de unas cosquillas; hay también cosas que queremos y que con-

---

[A] Cuando hablo de "frontera no clara", me refiero a que, si bien puede distinguirse lo que es claramente uno de lo que es claramente otro, hay ciertas cosas que pueden estar en una situación ambigua, y que no llega a verse la demarcación posible entre ambos, por la cercanía que hay entre ellos. Esto, por supuesto, no constituye ningún problema para lo que se dice, pues no se trata de una delimitación de lo que *ocurre*, sino de una aclaración de lo que *hay* en la existencia y que, en último término, viene de una raíz común.

[B] Si así fuera, el pensamiento —al ser llamado por la consciencia— estaría ya en la consciencia, lo que sólo movería el problema un paso más atrás: ¿de dónde la intención?

seguimos sin saber cómo ni por qué ha tenido que pasar nuestro deseo para *realizarse* (v. gr. la cicatrización y la consecuente calma del dolor que implicaba la herida). Eso sólo significa que hay movimientos de lo que Soy que ocurren inconscientes, sin que en la existencia se noten (o, a caso, sólo en su manifestación objetiva-perceptiva, ya que no hay manifestación sentimental).

Así pues, esta existencia —descrita trascendentalmente— es el *donde* de las ocurrencias; descrita fácticamente es, en cada momento, las ocurrencias (que han quedado establecidas en percepciones, sentimientos y pensamientos). Este *yo*, entonces, es sólo el receptáculo, un espejo, un espectador, de lo que es *traído* a la consciencia. Lo que *ocurre* a la consciencia [en la existencia] no la *apela* a ella, sino al ente que la funda; la consciencia no es establecida por sí misma, ni establece lo que le ocurre, sino que *unifica* [*sintetiza*] las sensaciones y *descubre* su sentido, pero ella misma carece de entidad. Esto significa que no tiene un movimiento *per se*, sino que sólo *refleja* la motivación del Yo. El yo que existe, el que conoce, no tiene una responsabilidad [responsividad], sino que *padece* la responsabilidad del Yo que es, que actúa. En mi existencia *se conoce* lo que el Yo necesita conocer para el ejercicio de su libertad [para la búsqueda de su realización]. El impersonal *se* compete a la existencia en cuanto *trascendental* (un constructo teórico-conceptual), pero la existencia —sin apelarse a sí misma— apela siempre a su fundamento, quien —a su vez— la funda desde esa apelación. El surgimiento de la consciencia, de nuestra existencia, se da en razón de que puedan *realizarse* los movimientos extensivos del ente que Soy. Es por eso que la capacidad sensitiva que la funda —conocer es sentir— es *adecuada* a ello, a la exigencia de *actuación* del Yo y a la manifestación de que esos actos deben hacer permanecer y extender mi entidad.

Cada sensación es *juzgada* en su concepción para *motivar* al Yo a *realizar-se*. La consciencia-existencia-mundo es concebida por el ente que Soy para conocer, de lo real, lo que le sirve para sostenerse, aunque —con la reflexión— se ha llegado bastante más lejos que eso, siempre a consecuencia de lo mismo: el humano ha llegado a filosofar; a tratar de

conocerse y de conocer al mundo más allá de su existencia, hasta su entidad (lo cual es, a la vez, un despropósito inalcanzable y un motivo insuperable).

Toda esta existencia, toda, tiene ocurrencia sólo como consciencia; todo el mundo, todos los objetos existentes, sólo son por el conocimiento que *yo* tengo de ellos; y sólo se conciben dentro de un cuerpo. ¿Qué significa esto? Significa que todo lo que existe, siempre y cada vez, existe *en mí*. Esto no supone que, en principio, el ente humano es individualista (es decir, consciente de su separación y acrecentador de ella); muy al contrario, originariamente no se encuentra la distinción entre yo y mundo por lo mismo —mi existencia son mis sensaciones, y el mundo es mis sensaciones; luego, el mundo es mi existencia, y mi existencia es el mundo (se trata de una tácita identificación hombre-mundo[A])—. Pero lo que supone para esta investigación —y que siempre ha sido válido— es que toda sensación, que toda querencia, que todo pensamiento, que todo lo visto, que todo lo oído, que todo lo que *existe*, ***me*** ocurre: ocurre dentro de mi cuerpo.

El conocimiento de lo que es

Advertencia: no debía de haber falta en omitir lo que sigue, pero la hay, y es preciso que se diga que lo que contiene este capítulo es la fundación, el nacimiento y la estructura básica de la actividad cognitiva del ente humano. No se debe pensar que este texto —ni que otro ninguno— pueda exponer, *tal cual se da*, el proceso por el que, en cada mo-

---

[A] No se trata de que no haya una distinción primaria entre yo y mundo, tal y como la entenderíamos ahora, que se tienen estas categorías bien diferenciadas (pues, para nosotros, ya el sólo hecho de tener estas categorías hace imposible tal identificación). Se trata de que, puesto que todo tiene un origen común, no es tan clara la diferenciación entre lo que ocurre con el mundo y lo que ocurre conmigo, entre el malestar del mundo y el malestar de mi cuerpo. Antes, se ha usado la palabra "individualismo" para indicar una relación con el mundo donde lo que importa es primariamente la afirmación de mi propia voluntad (la voluntad de poder nietzscheana) sobre las demás; más delante se hablará del *egoísmo* como una condición ontológica-ética *fundamental*. En su momento se harán las precisiones pertinentes, por ahora sólo es preciso evitar confusiones al respecto.

mento, hay un mundo que existe y existimos nosotros en él. Todo lo que se diga al respecto, ha de entenderse como una forma general que ocurre simultánea, múltiplemente cada vez, cada instante, cada momento, y que la participación del pensamiento-especulación la vuelve mucho más compleja, mucho más rica y mucho más equívoca en su función. Todo lo que se diga en adelante, comparado con el modo en el que realmente se dan las cosas, es como una pintura cubista frente a la riqueza que se exhibe en una realista: Lo más que hay se pierde, empero, se conserva lo suficiente como para seguir expresando la situación, y que se siga comprendiendo lo que sucede, aunque hay mucho menos que ver. Abordar algo de esta manera no exenta riesgos, y últimamente se ha dejado este terreno en manos casi exclusivas de quienes se dedican al análisis del conocimiento científico o —en la misma perspectiva cientificista— de los que hacen una tal "filosofía de la mente", dejando de lado que, mucho más allá de eso, el conocimiento es una *determinación ontológica* de la humanidad, y todavía más allá, es la manera en que la existencia se da. ¿En qué sentido debe entenderse esto? ¿Cómo y por qué el conocimiento funda el mundo? ¿Cuál es el estado de lo que Soy respecto de lo que es para que se dé el conocer?

Sólo un apunte más: no se hablará del conocimiento científico, ni de sus campos demarcativos o determinantes porque lo que se persigue no es brindar un fundamento del quehacer investigativo, sino determinar la situación existencial humana ante el mundo, ante lo que le apela, le toca y le motiva; se trata de investigar cómo estamos ante La Realidad, de la que Somos y no somos parte.

Para comenzar, hay que hacer una diferenciación entre el uso que se **§ 5**
hará de los términos *conocer*, *saber*, *entender* y *comprender*. Por "conocimiento", como se ha venido haciendo, se entenderá a todo lo que hay en la consciencia, a todo lo que existe, a todo —lo subjetivo y lo objetivo— de lo que se tenga noticia (ser consciente es ser conociente). Por "sapiencia" se entenderá a todo movimiento, así activo —conveniente a lo inconsciente del Yo— como cognitivo —conveniente a la concepción de la consciencia— que se haya *incorporado* al ente que Soy. Por "entendimiento" se entenderá a todo lo que se conciba de manera lingüís-

tico-conceptual, todo *saber* del que se entienda su razón y se pueda hablar de ella, aunque —como suele suceder— no se tenga ninguna *historia* de lo que se entiende así. De esta manera, en la palabra "entendimiento" se comprenderán muchas acepciones que corrientemente corresponden a la palabra "conocimiento", pero el uso especial que recibe esta última en toda la investigación no permite su uso en estos casos e impele a que se busque un reemplazo familiar; cuando se hable, por ejemplo de que "se entiende el movimiento de la tierra" se hará en este sentido; como sea, el *entendimiento* sigue siendo un conocimiento, aunque hay veces en las que se entiende algo en su funcionamiento lógico-lingüístico [en su sentido objetivo], pero que no se conoce en su sentido *subjetivo* —sentido que sólo puede aparecer en su concepción *desde mí*—. Por "comprensión" se entenderá lo que, a su vez, se *sabe* y se *entiende*; aquello de lo que no sólo se tiene una incorporación de lo que es —y por lo tanto, puede pre-descubrirse en su concepción sin necesidad de la actualidad sensible—, sino que también se tiene un entendimiento respectivo —y, por lo tanto, se puede dar palabra y explicar razón de la concepción que posibilita la sapiencia— *y viceversa*.

De la entidad propia se *sabe*, pero la de lo demás se *concibe*. Esto quiere decir que no hay vivencia directa del acto de su ser, sino vivencia de su *manifestación* en la [en mi] existencia. Una diferencia principal entre *saber* y *entender* es que la verdad de lo primero *está in-corporada* en nosotros, mientras la de lo segundo se nos manifiesta, *nos viene* desde otros existentes —por el *descubrimiento* que hacemos de ellos, o por su discurso— y siempre habrá un rescoldo, por pequeño que éste sea, para el escepticismo al respecto. Este entendimiento se puede caracterizar, deficientemente, como "creencia indubitable", pero estaría de manifiesto que se trata, prácticamente, de una *contradictio in adjecto*, pues lo que se cree, se cree precisamente por su falta de certeza absoluta. Este entendimiento estaría mucho más cercano a la *fe*, ya sea que se reconozca a sí misma como tal o que se sea incapaz de ello[A].

[A] Es decir, en un escepticismo como el del empirismo humeano o como el del solipsista, por ejemplo, se es consciente de la fe como tal, pero no por ello se →

Es decir que, en último término, todo entendimiento es dudoso. Todo lo que se me manifiesta en la contemplación, en la consciencia, se desfonda —como lo hizo Descartes— ante la busca de su fundamento, ante la última consecuencia de la indagación de la concepción de mi conocimiento ¿Cuál es la entidad que corresponde a la existencia que estoy conociendo? Una especulación meramente teorética —apelando sólo al entendimiento— nunca llegará a responder esa cuestión satisfactoriamente. Pero no se trata aquí de hacer un juego retórico con argumentos forzados en aras de una certeza igualmente forzada para superar el escollo supuestamente terrible del solipsismo. No es con argumentos de tipo teórico como puede remontarse la carencia del saber de la entidad fundante de lo que percibo sin sentimentarlo[A]. La superación del solipsismo es ética y no teórica; la verdad de la entidad de los otros entes se comprende subjetiva y no objetivamente: es meramente sentimental, sin recurso a lo perceptivo. Pero esto se tratará en la parte de la convivencia.

El postulado de que *ese est percipi* se aplica, según el presente discurso, sólo al ámbito de la *existencia*, de la consciencia: "Ser existente es ser sentido" sería la reformulación que correspondería con lo afirmado aquí. La existencia de los objetos en un mundo *ocurre* simplemente en la consciencia. No hay *un sujeto* que *conozca* al mundo y que lo funde desde sí, sino que lo que tenemos es una consciencia que es ella fundada por la capacidad sensitiva del ente en el que se arraiga (del Yo). La capacidad sensitiva misma (extensiva e intensiva) es la base que soporta todo lo en la consciencia: la subjetividad y la objetividad son condiciones que se manifiestan a la consciencia: no hay objeto ni sujeto fuera de la consciencia. O es decir, que es lo sensitivo lo que provoca la *concepción* tanto de lo subjetivo cuanto de lo objetivo, pero lo hace en la

---

deja de actuar con base en el *conocimiento* que se tiene de la causalidad o de que las representaciones de lo demás no obedecen a mi voluntad, sino a mi interacción con ellas.

[A] El desafortunado recurso a este constructo verbal viene impelido porque al verbo "sentir" se le ha dado un sentido que abarca todo lo sensitivo (el contacto del Yo con otro ente) y lo sensacional (lo perceptivo y lo sentimental). Así, se ha sacrificado la corrección gramatical por la claridad expositiva.

consciencia y nada más que en ella. El yo sujeto y lo otro objeto son las manifestaciones en las que se desgaja el *mundo* —que es conocido—; pero en la *realidad* simplemente se *es*, sin ninguna fundación de lo que enfrenta a un ente particular. Sin embargo, el acceso a la realidad está restringido para el ente individual (que es siempre local y siempre presente), y que sólo puede alcanzar lo *allende* su entidad por medio del conocimiento, de la consciencia.

El mundo siempre existe desde una perspectiva, no hay percepciones ni sentimientos que no apelen a un Yo ente, fundamental del mundo *mío*, del mundo que *me toca*. En el mundo lo que hay es la manifestación de lo percibido, pero también el aparecer de lo sensitivo en el deseo, en el dolor, en el placer, en el miedo, en el anhelo… que es resultado de mi condición subjetiva: la manifestación de lo sentimental. Lo subjetivo no es, pues, respecto de lo objetivo, su fundamento, sino que es la condición de lo igualmente manifiesto a la consciencia, pero con una apelación diferente, con una apelación de *responsabilidad*, la que —como provenientes del Yo, en tanto que entidad— es necesario *resolver* en sí *por* sí mismo (con un movimiento que *surja* de sí). La apelación de lo objetivo [de lo perceptual] es en primer lugar cognitiva, indicativa de la efectividad de los objetos respecto del Yo. Las manifestaciones objetivas no nacen sólo del mero encuentro sensitivo, sino que cuando ocurren a la consciencia lo hacen ya concebidas (como sensaciones), dotadas de un **sentido** por el Yo que es cuerpo. Si "ser existente es ser sentido", esto quiere decir que lo existente existe por su sensación, pero lo sensitivo es aun *anterior* a la sensación: la sensación se concibe a partir de lo sensitivo. La *anterioridad* y la *posterioridad* serán referidas aquí en un sentido ontológico, independiente por completo de la temporalidad; lo anterior ontológicamente será lo más cercano al ser, mientras que lo posterior será más cercano a la nada. Así, como la sensación es *posterior* a lo sensitivo, es necesario que la sensación (la ocurrencia en al consciencia de lo que es lo sensitivo) se *conciba*.

Kant ha visto bien cómo las experiencias *no* son puras a partir solamente de la *aesthesis*, sino que son *conformadas* no sólo por lo que nos llega de los sentidos —por las impresiones que afectan mi cuerpo—

sino que también se les da un *sentido*; pero en Kant se trata de un sentido *cognitivo* que conviene nada más que a las sensaciones *ex-tensivas*[A]. En la *Crítica de la Razón Pura*, sólo se analiza la parte de la conformación *trans-subjetiva* o *subjetiva trascendental* de lo que llega a la consciencia por la sensibilidad, y se omite el componente *sentimental* de lo fenoménico[B], que no puede disociarse del aparecer mismo del objeto, aunque *no* pertenece a la *extensividad* de la percepción, sino a la *intensividad sentimental* del objeto ya concebido. Kant estudia lo que —de la conformación del objeto— trasciende la subjetividad individual y que, por lo tanto, *ocurre* igualmente a toda consciencia. El componente sensitivo intensivo, *responsable* del objeto es así discriminado del meramente *objetivo* (que se puede encontrar también en la subjetividad ajena).

La teoría kantiana descubre el núcleo de la experiencia de una manera trascendental, no individualizada y, por lo tanto de una experiencia que no pertenece a ninguno, que no existe; lo cuál no quiere decir que deba —ni que pueda— rechazarse por falsa, sino que es *incompleta*. En la *Crítica de la Razón Pura* y en los *Prolegómenos* lo que se quiere es criticar [describir] la base de todo conocimiento con carácter de *científico*[C]. En efecto, Kant descubre el proceso de conformación del objeto en su aspecto ex-tensivo, es decir el que es producto *sólo* de la síntesis de lo *estético* (lo puro y lo *a posteriori*), con la estructura *lógica* trascendental del sujeto. Las categorías puras del entendimiento *conforman* el fenómeno que finalmente se presenta a la consciencia. Para Kant, lo

---

[A] «Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo).» — KrV, A50 B74

[B] «La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conocimientos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos» —*Ibídem*.

[C] Lo cual se refleja claramente en la división capitular de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*: «¿Cómo es posible el conocimiento por razón pura?», «¿Cómo es posible la matemática pura?», «¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?», etcétera.

nouménico siempre se justifica como el *fundamento* ineludible de lo fenoménico (lo *a posteriori* del fenómeno). La aceptación de lo nouménico significa una confesión de que el fundamento del *contenido* de lo fenoménico no se encuentra en el sujeto mismo en el que el fenómeno se da:

> Esta percepción representa, pues, algo real en el espacio (para limitarnos a la intuiciones externas). En efecto la percepción es, en primer lugar, la representación de la realidad mientras que el espacio es la representación de una mera posibilidad de coexistencia. En segundo lugar esta realidad es representada ante el sentido externo, es decir, en el espacio. En tercer lugar el espacio mismo no es más que simple representación y, consiguientemente lo único que puede considerarse real en él es lo que en él es representado y, a la inversa, lo que se da en él, es decir, lo representado mediante la percepción es igualmente real. Si no lo fuera, esto es, si no se diera a través de la intuición, sería imposible imaginarlo, ya que lo real de las intuiciones no puede ser inventado *a priori*.[A]

Lo *sintético a priori* significa, por su parte, que existe un ámbito del fenómeno que se presenta *siempre* —trascendentalmente— y que, por lo tanto, es cognoscible por medio de una operación de la razón; un conocimiento *sintético a priori* es *sintético* porque hay una *operación* que sintetiza lo que hay en el sujeto y lo que sigue al *es* que le predica, y es *a priori* porque el ámbito al que conviene la operación es trascendental, o es decir que no depende del *contenido* de la experiencia, sino de su *forma* —que, en tanto condición de posibilidad, es *a priori*—.[B] Así, no es que un conocimiento *a priori* esté desde siempre en la consciencia sino que se requiere de una operación que *descubra* el funcionamiento de la forma fenoménica. Es decir, que no todos nacen con los conocimientos matemáticos o geométricos (no por nada se trata de las materias más temidas en la instrucción básica), sino que estos conocimientos son también adquiridos (hace falta, como el esclavo en el *Menón* de Platón, conducirnos hacia ellos) en una síntesis —y por lo tanto, en una expe-

---

[A] KrV, A 374-375.

[B] «La intuición pura únicamente contiene, pues, la forma bajo la cual intuimos algo. El concepto puro no tiene, por su parte, sino la forma bajo la cual pensamos un objeto en general. Tanto las intuiciones puras como los conceptos puros sólo son posibles *a priori*, meintras que las intuiciones empíricas y los conceptos empíricos únicamente lo son *a posteriori*.» — KrV, A50-51 B75.

riencia— (en una reminiscencia, siguiendo al *Menón*), pero que estaría dirigida hacia lo *a priori*, hacia lo *formal* del fenómeno. El establecimiento de las categorías obedece a que hay ciertas determinaciones *siempre presentes* en el conocimiento de los objetos *concretos* y sus relaciones, no ya dirigidos hacia lo puramente *sensible*, sino a la parte *lógica* de la forma del fenómeno. Las categorías puras del entendimiento son, así, *determinantes* del contenido del fenómeno en un nivel ya más particularizado (lo que no quiere decir que su *aplicación* lo sea, sino el *objeto* de esa aplicación)[A]. La estética y la lógica trascendentales determinan así la configuración de lo sensitivo extensivo, la concepción de la percepción en tanto meramente percibidos, porque el interés de una critica de la razón es determinar también la *actuación ex-tensiva* del sujeto, el conocimiento de lo que hay en el mundo, y de cómo funciona, pero en tanto que despojado de contenido subjetivo [de sentimientos] porque el movimiento tiene que realizarse de manera que no se pretenda imponer la forma del fenómeno, por la fuerza, a lo que no le conviene, lo que sólo resultaría en fracasos y falsías; pero eso compete exclusivamente a un regulación del conocimiento en tanto que medible y entendible, en tanto que potencialmente *científico*. Es un mundo sin motivaciones.

Empero, la sola *ex-tensión* [la sola percepción] de lo experimentado no basta para dar cuenta de la experiencia, lo que hay en la consciencia [lo que se conoce] no es sólo lo medible de lo extensivo a mí, sino también su dimensión intensiva. Si lo que se busca es dar una explicación de lo que es la experiencia humana, el conocimiento de lo que *objeta* a la entidad como sensitiva no incluye sólo su *pureza* transsubjetiva, incluye también la im-plicación subjetiva de esa objeción, los *sentimientos* evocados con ella. La mera percepción nunca ocurre a la consciencia; una percepción que fuese sólo intuida en un sentido cognitivo no *pro-vocaría* movimiento alguno en el ente que la enfrentase; esas percepciones [sensaciones extensivas] no *significan* lo que Soy, sino lo

[A] Es decir, que todo lo representado está en el tiempo y en el espacio, pero, aunque todo cae en alguna categoría, no todo cae en todas las categorías.

que, impersonalmente, *es*. Pero el conocimiento *une* todo lo sensible y lo pone ante la entidad mía, lo presenta a mi *motivación* para que se dé el movimiento de alcanzar o de rechazar lo otro de mí. Así, lo que hay que considerar es la formación del *sentido vivencial*, *in-tensivo* asociado al objeto conocido; la existencia no responde sólo a las reglas lógicas ni a campos categoriales-conceptuales, sino que está arraigada en lo que hay de *vivo* en cada uno, al *sentido* que tiene, no sólo la conformación objetiva, sino la propia objeción de la entidad otra. Este ente ajeno que, frente a mí, *me toca* implica en mi Yo una motivación. El sentido que tiene lo objetante para la actualidad de mi Yo y para su actuación inmediata también conforma la vivencia del objeto.

La *conceptualización* [*concepción*] de lo que ocurre a la consciencia se da de manera indefectible por la apelación al Yo en su *entidad* y, con ello, también a su *historia corporal*, que incluye, desde luego, al entendimiento de los objetos: El objeto, al ser concebido, no es sólo *categorizado*, sino también es *juzgado*. Las *categorías* y la *judicatura* que es *apaleada* en cada percepción (y también en cada sentimiento) es la que es ahora mi Yo en su capacidad conceptiva de lo sensitivo; es decir que en cada momento se tiene *desde lo que Soy*, una respuesta, una manifestación de la entidad propia. El Yo que es cuerpo conserva las estructuras categoriales, las ejerce, y las incluye en sí por su repetición. Más adelante se verá cómo las categorías lógicas, sin dejar de ser *a priori* en su determinación [concepción] de la vivencia, son también aprendidas, son históricas.

Pero no sólo los sentimientos que pro-voca en mi Yo la sensibilidad y la concepción de lo objetivo ocurren a la consciencia, también le ocurren sensaciones intensivas [sentimientos] que vienen sólo desde la misma entidad que Soy (el hambre, la tristeza, la angustia…) y que provienen meramente de lo que mi Yo es actualmente, sin ser provocados por la objeción de lo sensacional extensivo, sino que se dan en lo que Soy y sólo por lo que Soy actualmente [en acto].

El *objeto*, por su parte, es *la vivencia del objeto*. No hay distinción entre el objeto mesa y la experiencia que hay —y que incluye la que ha habido— de la mesa. Lo que efectivamente *objeta* al Yo es el conoci-

miento del objeto, es su existencia en el mundo. La concepción del objeto se da a partir del *contacto sensitivo*—una cierta forma de *comunidad*— entre un cuerpo (mi cuerpo) y un ente ajeno, que me es sensible sólo cuando ya concebido. Hay que distinguir, entonces, entre el **objeto** mesa (lo que *se conoce* como mesa) y el **ente** mesa (lo que *es* mesa). El ente ajeno es inaccesible en su entidad, está localizado en su propio ser, allende todo lo que Soy; sólo cierta forma de su manifestación *nos alcanza* como conocimiento, pero el *ser* mesa jamás podrá *ser* nosotros[A]. Así, pues, la existencia de nosotros como lo que somos (como humanos) no nos permite enterarnos de la mesa a no ser por lo que nuestras facultades nos *muestren*; y se trata, en primer lugar, de nuestras facultades sensitivas. Los sentidos (que se admiten cinco y que nos posibilitan captar lo que, de la realidad, nos *toca*) determinan lo que se puede *interiorizar* de lo que existe; es obvio que las manifestaciones de los entes no se agotan en las que nosotros podemos percibir[B], es decir, que hay muchas cualidades para las que no se tiene un sentido perceptivo adecuado, y, cuando se lo tiene, a veces resulta insuficiente para abarcar todo lo que se nos presenta[C]. Nuestro mundo está compuesto por el

---

[A] No podremos *vivir* subjetivamente [siendo sujetos por] la entidad de la mesa; esto es, ser mesa nosotros. El conocimiento de la mesa es su concepción como objeto. Pero el objeto sólo existe en una consciencia; eso (lo que sólo es conocimiento, sensaciones, sentimientos de la mesa) es lo que *no* es la mesa, pero eso es lo que está en nosotros; lo que *se descubre* a nosotros, como humanos, estando ante la mesa. La mesa en tanto *ente* es local de la mesa, lo que nos alcanza es el *existente* mesa.

[B] Como ejemplos harto conocidos y banales (y, por lo mismo, contundentes) se encuentran los espectros radioeléctricos que comparten todas las propiedades físicas de los colores y que, sin embargo, no son captados como tales por la vista (me refiero a los umbrales infrarrojo y ultravioleta), las radiaciones, el sexto sentido de los murciélagos, etcétera. A más de los mismos sentidos que son agudizados en el caso de muchos animales. El mundo-percibido cambiaría para nosotros considerablemente si sólo tuviéramos un campo visual con la amplitud del de los camaleones. Se trata de dejar manifiesto que la conformación del mundo en el que nos movemos está pre-determinada en su limitación por la capacidad de nuestros sentidos de aprehender lo que contactamos de lo otro.

[C] Muchas cualidades de éstas se han *descubierto* y se les mide por medio de máquinas. Lo cierto es que no es posible hacerse una idea de su percepción,

→

calor y el frío, por los sonidos y las imágenes que lo configuran, por los olores (todos ellos componentes importantes de las experiencias y las vivencias), además de por los sentimientos. No es posible imaginarse lo que sería un mundo donde las pulsaciones eléctricas producidas por lo que nos rodea fueran componentes de la vivencia humana que tenemos de ello (como sí lo es de la de los tiburones), ni en donde pudiéramos sentir cada cosa de las que pasan al interior de nuestro cuerpo. La capacidad sensitiva nuestra es, entonces, limitada; las manifestaciones de los entes que *contactan* al ente que Soy son innumerables, mientras que Mi capacidad sólo abarca cinco de los aspectos que son los que, propiamente, *me tocan*. El resto se pierde, lo que no quiere decir que no tengan incidencia en mi realidad, sino que no la tienen en mi mundo, en mi consciencia-existencia. La limitación que me marca la propia configuración sensitiva de mi entidad limita también el alcance de mi motivación *extensiva* —que es el origen de la consciencia— pero también —en nuestro caso, como auto-conscientes— la motivación *intensiva*. La consciencia se concibe en el acto mismo de lo sensitivo, y lo que conocemos, lo que *existe* en nuestro mundo, es lo que se siente de la realidad, pero, en tanto que sensación, es ya mundana.

La limitación de la capacidad sensitiva —y, por ende, de nuestra capacidad cognitiva— no es lo que nos separa indefectiblemente de los entes ajenos. Aún si se concediera que hubiere un ente con capacidad sensitiva ilimitada, que abarcara todo cuanto de los otros entes se manifiesta, aún así sería solo. El *conocimiento* —que se concibe en el acto mismo de lo sensitivo— es opuesto a la *actualidad*; esto quiere decir que la existencia de los objetos —por infinitas que sean las cualidades que se les conozcan— nunca alcanzará la entidad de los entes. El conocimiento infinito [la consciencia infinita] siempre será *preyección* y *proyección*, nunca *acto*. Lo en la consciencia, lo que se siente, sigue siendo la manifestación de la entidad ajena, mas nunca ella misma. La inclusión de un ente ajeno en el Yo ente pasa por la destrucción de la entidad

---

aunque las máquinas nos proporcionen noticia de su manifestación cualitativa.

otra, por su incorporación a la entidad mía. Ningún conocimiento, ni por infinito, alcanza la actualidad de la entidad ajena [el acto de ser ajeno]. Pero, para el yo-existente, la entidad del Yo-ente es también ajena, y sólo puede alcanzar su manifestación existencial. El conocimiento implica la separación, el aislamiento; lo conocido es tal justamente porque es arrancado —existencialmente— en la distancia que lo separa: sin distancia no hay conocimiento. Una hipotética omniactualidad sería inconsciente. Un ente que sea todo no podría conocer nada [no podría sentir nada]: simplemente no existiría.

Además del límite que significan las configuraciones sensitivas —corporales, por lo tanto— determinadas en cualidad igualmente para todos, se encuentra el de las *capacidades cognitivas*, que varían entre personas y que —simplistamente consideradas— consisten en la capacidad de *descubrir*, a partir de lo sensitivo, cualidades y causas-efctos de los objetos (esto es, hay una variación del grado de penetración de la concepción de lo objetante). Esto último se tiene de manera innata (como una capacidad de *inteligencia* mayor) o adquirida por la experiencia y la práctica (como la de un catador de vinos para reconocer sus sabores). Pero, para que esto resulte claro, hace falta ver la forma en que la experiencia se constituye.

Que un objeto tenga sentido significa que tiene un *desde dónde* y un *hacia dónde*, pero también significa que tiene un *para quién*. Dar sentido [convertir en objeto] a lo sensitivo extensivo no es sólo descubrir su ubicación en el espacio ni sólo descubrir su preyección y su proyección, es también determinarlo desde la *motivación* del Yo. **§ 6**

Una experiencia no es un abigarrado complejo de representaciones, sino una vivencia con un *sentido*, y que está siempre inserta en un contexto de acción que viene del pasado inmediato y va hacia el futuro inmediato, de tal manera que se crea una constante sucesión; a cada instante, a cada momento de la vida le precede otro, pero esta sucesión no es ciega, incoherente y carente de unidad, sino que ocurre como parte de lo mismo, de la misma *vida*. Aunque lo que está *pasando* [deviniendo] ahora no tenga conexión aparente en la consciencia con lo que *pasó* [con lo ya pasado] hace quince minutos, siempre la tendrá con lo

inmediatamente pasado, de tal manera que no existe un solo instante que se comprenda por sí mismo, sino que cada uno está incluido en una *corriente de acción*. Esta corriente de acción muy pocas veces es contemplativa ni epistémica, lo cuál no quiere decir que se *actúe* sin conceptos o sin aprendizaje (como se verá más adelante) sino que la experiencia *no nos toma como algo ajeno a ella*, algo de lo que podríamos considerarnos solamente espectadores, y ni aun en un caso tal el espectáculo puede dársenos como ajeno; hay, en cada expectación, una apelación a lo que Soy. Empero, por lo general somos integrantes de esa experiencia; es decir, que no se trata de que seamos causantes de la experiencia, ni tampoco de que, en tanto entes, padezcamos inertes lo que ocurre, sino que somos co-partícipes de ella, somos un actor (aunque, a veces, sólo un factor) entre otros muchos. Pero, a la vez, somos la *unidad de sentido* de todo lo que *ocurre* en el mundo en el que existimos [el mundo que existimos], en el mundo que *nos toca*. En el contacto sensitivo de los entes otros con el ente que Soy se da la unidad perceptiva del mundo a partir de la realidad que me toca, todo lo sentido es, en el mismo acto sensitivo, concebido para la consciencia, *ocurre* a la consciencia que se da como unidad. En esta *unión* —por medio de la concepción— de lo percibido desde diferentes capacidades sensitivas en el conocimiento [en la existencia] de lo que me objeta es en donde, a la vez, se le dota de sentido por la apelación a mi Yo y a su historia.

Al encontrarnos en cualquier momento de la vida, cuando, por ejemplo, cruzo la calle, lo que ocurre es que me vivo desde una perspectiva en la que, desde algo, me encamino hacia algo; y es verdad que ese encaminarse está determinado por mí, que es algo que yo busco[A], pero este deseo de llegar al otro lado de la calle *no* es lo que determina el cruce como tal, en su sucesión, sino únicamente lo que *motiva* su inicio. En la experiencia de cruzar la calle yo no apercibo, no soy propiamente consciente de lo que Yo hago; de mi caminar, de cada uno de

[A] Y que puedo buscar impelido sólo por la fuerza de mi deseo (ocurrido sólo desde mí como necesitado) o, como ocurre casi siempre que se cruza una calle, impelido por algo más o por alguien, lo cual no obsta para que el origen del movimiento, la motivación, sea siempre la del Yo ente.

mis pasos sólo *me* doy cuenta [sólo *me* notifico] por su sensación extensiva una vez que ya pasaron, no los pre-veo, no los planeo, no los ejecuto metódicamente. En la experiencia de cruzar la calle participan, primordialmente, los autos, los sonidos, las personas que pasan al lado mío y que podrían servirme, llegado el caso, como escudos contenedores de alguna embestida lesiva. La referencia de mi yo-consciencia sólo supone una atención *de lo que está pasando* que *me motiva* para acelerar o frenar mi paso, para cambiar de dirección y para prevenir, por sobre todo, la posibilidad de llegar a lastimarme. El caminante es el Yo-ente: los pasos son un movimiento entitativo incidente en lo real, son una acción, que sólo puede *realizar* quien tiene actualidad, quien *es en acto*. El yo-existente conoce y este conocimiento es motivante del Yo-ente en su entidad *para realizarse*, en este caso, como caminante. El acto de caminar, conscientemente, se da por hecho, no se repara en él porque propiamente no lo hago yo (que existo), simplemente *se* hace por una *entidad* (que Soy) que, como tal, es diferente de la *existencia;* el pro-ceso de caminar no forma parte de mi consciencia ni, por lo tanto, de mi experiencia. Pero no se crea que se dice que no se es consciente de que *se* camina, pues se ha dicho antes que de la caminata se conoce el piso en su solidez, cada vez que cae un pie, la elevación y descenso que hay a cada paso, etcétera. Pero lo que se vive —como *sensitivo extensivo*— es el *a posteriori* del caminar, y no su movimiento *a priori*, ni como *presente*, entitativo. No hay conocimiento de "estoy flexionando la rodilla, lo que hará subir mi pierna y con ella el pie, que se moverá hacia adelante y volverá al piso, etc." Si se quiere entender mejor lo que se dice —que es, creo yo, bastante comprensible— se puede caminar o, de preferencia, correr un poco y tratar de anticiparse a lo que ocurrirá en el movimiento de las piernas, de los brazos y, si se quiere, también de la respiración y se verá cómo todos esos procesos, a pesar de ser completamente voluntarios —de poderse suspender, una vez que se repara en ellos y así se quiere— no dependen de directrices conscientes, ni tampoco del pensamiento; empero, todos los movimientos se dan con precisión, movida mi entidad por lo inconsciente del Yo que soy, movida por el cuerpo sin más, de tal manera que el anhelo, la

voluntad de correr que concibo en la existencia no es la causa, sino la consecuencia (tan consecuencia como el correr mismo) de la *voluntad corporal-entitativa* de correr[A]. Sin embargo, es mi experiencia del cruzar la calle la que determina esa caminata: la que la regula, la detiene o la reanuda, es decir que no se *vive* como algo ajeno, sino que se conoce que lo hago Yo —que camino aunque no entienda cómo lo hago— se puede modificar: desde mi experiencia de lo que encuentro en el camino puedo determinar la ejecución de eso que ocurre teniendo yo noticia de que ocurre, pero sin tener el acto en mí mismo, en el yo que es mi consciencia.

En mi existencia hay, por supuesto, un conocimiento de lo que *soy*, que es todo lo que, conceptualmente, conozco de mí, todo lo que se me da como *pertinente* a mí. De tal manera que hay un **mí mismo** [un concepto de yo] que *existe en* mi yo vivencial, fáctico-sensitivo [en mi consciencia]. De este *mí mismo* tengo entendimiento (es decir, he generalizado y descubierto conceptual, lingüísticamente las propiedades que le atribuyo (no sólo objetiva [como objeción ante mi propia sensitividad], sino también subjetivamente [como descubrimiento de la manera y las formas en las que me sujeta])). Pero el entendimiento que tengo conceptualmente de lo que soy [del mí mismo] *no determina* la

---

[A] Éste es, fundamentealmente, el mismo sentido de la tesis schopenhaueriana: «Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo; él no puede querer realmente ese acto sin percibir al mismo tiempo que aparece como un movimiento del cuerpo. El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlace el vínculo de causalidad, ni se hallan en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras completamente distintas: una de modo enteramente inmediato y otra en la intuición para el entendimiento». — *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I: II, §18, p. 119.

En el marco que se presenta en este trabajo, el matiz consiste en que la entidad es la actualidad de lo que Soy; la impelación volitiva que aparece a la consciencia lo hace por un acto sensitivo intensivo y, así mismo, cualquier ocurrencia existencial que manifieste lo que Soy a la consciencia viene de un movimiento intensivo adecuado a la sensitividad intracorporal. El mismo movimiento del cuerpo que se actúa en la realidad, en tanto que se adecue a la capacidad sensitiva (así extensiva como intensiva) ocurrirá al mundo existente.

ocurrencia de la vivencia del caminar, ni de ninguna otra acción; es decir, no es un factor que, como tal intervenga en el ejercicio del movimiento hacia lo que busco[A]. A pesar de que haya leído un tratado fisiológico sobre todos los procesos que ocurren cuando se camina, es decir, que tenga un *entendimiento* de lo que hago cuando camino (y, por supuesto, que ese entendimiento del caminar en general lo atribuya a mí mismo), no tengo un *conocimiento* de estos procesos en su acto. Lo que conozco es que, sin más, camino; tengo noticia del movimiento uniforme que para mí implica el caminar, y además conozco las sensaciones que son consecuencia de Mi acto de caminar, *vivo* el caminar y soy consciente del cansancio que se acrecienta en cada momento, del acercamiento que tengo al objeto que busco con ese movimiento, pero no vivo una contracción muscular, sino que vivo la sensación de lo que intensivamente aparece como una contracción muscular. El entendimiento se da de una manera siempre extensiva, siempre contemplativa.

La experiencia de cruzar la calle tiene, pues, un sentido en tanto que se inserta en una corriente de acciones, y esta corriente de acciones se constituye como tal en la consciencia por medio de la memoria, pero —en tanto secuencia sucesiva continua— no de la memoria *histórica* de mi Yo, sino de la memoria inmediata, de la memoria consciente, del recuerdo de lo recién pasado; o, dicho de otro modo, del conocimiento de *lo que está pasando*. Esto *que está pasando* es el instante que, para la existencia, es siempre pasado, porque el presente es actualidad y la actualidad es entitativa. La sucesión temporal de lo ocurrente a la consciencia como unidad situacional dota de sentido instantáneo a lo que *pasa*, así preyectivamente (hacia su *origen*) como proyectivamente (hacia su *destino*). De tal manera que *el sentido de una vivencia viene siempre desde el ámbito de la acción*, e incluso de la acción inmediata de mi

[A] Tal vez —se podría creer— un entendimiento de lo que soy que implique tal o cual noción, por ejemplo, de mi deber, de lo que puedo o no permitirme, de lo que soy capaz o incapaz determine la manera en la que se vive el mundo; pero, como se verá más abajo, la determinación de la vivencia del mundo y el entendimiento del *mí mismo* coinciden —aunque parcialmente— porque ambos vienen de un *saber* común, de una misma determinación motivacional y no porque se determine alguno por el otro.

Cuerpo en cuanto es la raigambre de la mi consciencia; acción que siempre y únicamente se da en la consciencia como sucesión. El estado de la consciencia depende de lo inmediato pasado; si lo que ocurre a la consciencia es siempre lo que ya ha dejado de ser para existir como conocimiento, entonces lo que es más vívido de la experiencia es lo que está más cercano a su entidad, en tanto que hay menor mediación temporal entre lo entitativo y lo existencial en que se manifiesta habrá mayor viveza en el conocimiento de lo que contacta mi cuerpo, mayor apariencia: cuanto más cercana la sensación, más existente el objeto. La vista que ahora tengo del árbol es la del árbol *pasado*, no de su actualidad, pero, aún con eso, no puedo decir que lo que hay en la consciencia sea su recuerdo, sino que lo que *percibo* es, en tanto que ocurrencia inédita —y todas lo son—, un *objeto*; así, mientras todavía objetante, la percepción conserva su *efectividad* en la conformación del sentido de la vivencia, y por ende, para la *motivación* del Yo. La *corriente vivencial de la existencia*, entonces, da sentido a lo que inmediatamente le ocurre a la consciencia porque ésta es pre- y pro-yectiva situacionalmente; es decir, manifiesta un origen y un destino (aunque cortos en su alcance temporal) de lo que *pasa* en el mundo (así *allende* como *aquende*): de lo que, en el Yo, es activo.

Hay, sin embargo, un sentido más *profundo*, más *interno*, más *personal [relativo al {hecho de} ser persona]*; y este sentido es también dado por las pre- y pro-yecciones, pero de un tipo más *intuitivo*, que no está *en la consciencia* como memoria ni como anticipación, sino que sólo se le da precisamente como *sentido*. Esta determinación de lo vivido, en tanto que memoria, sólo lo es en lo *inconsciente* [en lo meramente corporal [entitativo], aquende la conciencia]. No se trata, pues, de una memoria que re-vive una vivencia pasada: Es una **memoria histórica del Yo**. El sentido de que dota esta *historia* a la vivencia viene de la configuración de lo extensivamente sensitivo que se ha *incorporado* a lo que Soy por medio de su ejercicio. El *ejercer* un sentido —que en un primer momento debe ser descubierto y que, ya incorporado, se evoca por la apelación— es restituirlo *con éxito* a la consciencia. Pero no se trata de que al momento en el que se mira cierto objeto, por ejemplo, la

esquina de la calle de mi casa, se *recuerden* todas las veces que se ha pasado por ese lugar, sino que la objeción de la esquina de mi calle invoca su memoria, no *consciente* sino *corporal*, una memoria que no restituye imágenes y sucesiones situacionales, sino que restituye *significados efectivos* para la realización del Yo y que, en tanto que *incorporados* constituyen el *saber* del objeto.

Esta *memoria histórica* [este *saber*] determina, por lo tanto, la vivencia en su significado motivacional, en su sentido *para Mí*. De la forma en la que esto ocurre se hablará en seguida.

LA DETERMINACIÓN HISTÓRICA DE LA VIVENCIA

Anteriormente se ha hablado de "experiencia" en un sentido amplio, § 7
como referida a todo lo que *ocurre* con migo en tanto existencia, sin distinción de la *cualidad* de esto que ocurre. En adelante, es precisa una distinción entre *experiencia* y *vivencia*. Por **vivencia** se entenderá todo lo que ocurre con migo en tanto *vivo*, en tanto que se refiere a lo que soy *íntegramente*, y que abarca todo lo que me apela como existente, lo que significa que incluye también la *memoria* y, sobre todo, la *apelación* de lo que se vive; de tal manera que cuando se hable de "vivencia", debe tenerse presente que se está hablando de una *situación vital* [de algo que está situando la vida de quien lo vive]. De otro lado, por **experiencia** se entenderá una referencia a la vivencia desde un posterior análisis más bien de carácter teorético, que necesariamente dejará de lado mucho de lo que se encuentra en ella y que —mayormente, pero no únicamente— se aplicará a la construcción objetiva de la experiencia. Es decir que, en un sentido, lo que se experimenta sería una parte de lo que se vive, aunque, como tal, no es posible que alguien *experimente* algo, sino que, eso que se experimentaría, se vive como todo lo demás, pero se constituye como experiencia una vez que, *a posteriori*, se analiza la vivencia.

También más arriba, se ha tratado de la *memoria histórica del yo* (o de la memoria inconsciente o de la memoria corporal); en adelante eso se llamará, por economía, simplemente como "historia del Yo"; se dijo también que esta *historia* está arraigada en el cuerpo y que, por lo mismo, constituye un *saber*. Como contraparte, hay lo que también se

aprende en el actuar, pero que se arraiga en el conocimiento-entendimiento[A], que se queda *fijado* en conceptos y que no encuentra una directa repuesta corporal [entitativa] a lo que en cada momento se vive, sino que su repercusión se da de manera plenamente consciente en la consideración y reflexión de lo que se concibe a partir de una situación[B]

Cada vivencia se descubre siempre con un sentido de acción (tomada esta palabra en un sentido estricto, como todo lo que es acto [como todo lo que se hace]). El descubrimiento del mundo [el conocimiento de lo que es] ocurre al yo-consciencia gracias a la *actividad* del Yo-ente, se *descubre* el sentido de las cosas a partir de la inter-acción con ellas, y su encuentro no es (no primordialmente, por lo menos) teorético. Esta inter-acción significa un llegar de Mí hasta lo real, hasta lo que es otro de Mí y actuar, incidir en ello, *trans-formarlo y en esa misma acción transformarme con él*. No sólo se trata de llevarme —por mi movimiento— hasta lo otro, sino de conformar mi propia entidad con la incidencia de ello sobre Mí en función de lo que busco y de lo que Soy.

Se requiere de una *apelación* (del objeto a nosotros) y de una *interrogación* (de nosotros al objeto) para poder *verificar* el aprendizaje de un entendimiento o la incorporación de un saber. El conocimiento del *sentido* de lo que existe en el mundo pasa por que lo que me objeta se *muestre*, pero no en la estaticidad e inefectividad de una obra escultórica o pictórica, sino que se muestre *en su movimiento*, el descubrimiento de su motivación es el desentrañamiento —tanto, cuanto es conscientemente posible— de la entidad del objeto; aunque el ámbito entitativo

---

[A] Recuérdese lo que se dijo *supra* de la distinción entre conocimiento, saber y entendimiento

[B] Por lo general, la función de lo que se *entiende* en la determinación de una vivencia se da cuando uno se encuentra en un ambiente en el que todo lo que nos objeta nos es habitual, por lo menos en su utilidad (o, si no es la consecución de un fin material lo que se persigue, cuando se trata de continuar con el funcionamiento de un sistema o de una rutina, etcétera en la que se consigue lo que se busca). En el ámbito urbano es bastante más común la determinación de las cosa por su entendimiento, y el saber de ellas muy generalmente se suspende.

permanece sólo como el de la realidad[A]. Así, tal interrogación debe ser *activa*, debe incidir en la *actualidad* de lo que lo ente *es*; por lo tanto, es sólo en la *inter-acción* en la que podemos descubrir la *motivación* y, entonces, la entidad —que es motivada— de lo que nos objeta. Pero no sólo ocurre que se descubre la *propiedad existencial* [lo que es propio de sí en tanto que existencia] de lo que me enfrenta, sino que también se va desentrañando el *significado*, para Mí, de su objeción: se va formando un juicio de los objetos.

Con la inter-acción se va formando la sapiencia-entendimiento de los objetos. En la temporalidad de la existencia se va descifrando el comportamiento de lo que *es* además de Mí. El entendimiento de los objetos se los arranca al devenir puro y los coloca en una *situación*, en su *co-determinación* con los otros objetos, y los dota de sentido *racional*: de un *por qué* [el entendimiento de su principio] y de un *para qué* [el entendimiento de su finalidad]. Y también de un sentido *temporal*: de un *desde donde* [origen] y de un *hacia donde* [destino]. El conocimiento de lo que es no supone sólo la sensitividad extensiva sino también la configuración de eso sensible en su *objetividad* (convertir lo sentido en objeto) y, a partir de eso {del conocimiento de lo que es el *objeto* allende} se manifiesta su implicación aquende, y *se da* el movimiento —por la perenne apelación de la consciencia a la motivación— consecuente. Lo que se va descubriendo de los objetos (nunca hay un descubrimiento último de ningún objeto) se *ejerce* en el movimiento mismo de conocerlos; este ejercicio determina la *efectividad* de ese conocimiento en Mi acto de ser, esto es, el éxito o fracaso del movimiento que supuso la verdad de ese conocimiento.

Todo entender o todo saber, en el momento de su descubrimiento, se in-stituye en la consciencia y es esta institución del sentido del objeto la que vuelve ante la ocurrencia de otra objeción semejante: *se re-stituye*. La fuerza con la que esté instituido el entendimiento o la sapiencia de

[A] No es que se encuentre con lo que *es* lo otro con lo que interactúo, sino que sus manifestaciones perceptibles *indican* todas a su origen entitativo y es esta indicación la que, por decirlo así, nos *acerca* a lo que es eso que nos aparece como mera objeción.

un objeto determina la fuerza con la que se restituirá a la consciencia ante una semejante objeción; y esta fuerza puede ser débil en su origen o puede irse atrofiando con el tiempo. Al ejercerse, un entendimiento o una sapiencia se *refuerzan* o se *debilitan*; el éxito o el fracaso del ejercicio *verifican* o *falsean* el conocimiento que se tiene. Todo fracaso se da porque hay antes una motivación (que impele al movimiento fracasado) que viene del Yo-ente; cada fracaso es, por lo tanto, *mi* fracaso de ser Yo; es la no-actualidad de lo que mi entidad *busca*; es, en este sentido, una virtual disminución de mi entidad.

Se evita, entonces, el renacimiento de lo que me acerca a lo que niega mi acto de ser, se *juzga* molesto, se *repulsa* lo que me hace fracasar, lo que me disminuye. La falsedad de un conocimiento supuesto se intuye por un juicio de molestia o hasta de repulsión: un juicio de verdad es un juicio de agrado o hasta de deseo[A]. Así, la verificación de lo que se conoce, ya por aprendizaje ya por incorporación, es un ejercicio exitoso del conocimiento que me ocurre del objeto, de la concepción del objeto en la que es configurado a partir de la sensitividad. El objeto ocurre a la consciencia ya concebido y la concepción se determina por lo que se sabe y lo que se entiende.

Lo que conscientemente se descubre, se in-stituye en lo inconsciente y, desde ahí, determina (por su re-stitución) la concepción de lo que ocurra en lo sucesivo. La institución de lo que se conoce puede darse como un *aprendizaje* (del entendimiento) o como una *incorporación* (de la sapiencia). El entendimiento es el descubrimiento de lo *racional* [*rationālis*] de lo objetante, es el desentrañamiento de su principio y de su finalidad; es una consideración que se puede agotar en lo teorético: pura categorización lógico-lingüística, sin juicio. La sapiencia opera en un ámbito de bastante más obscuridad, es un descubrimiento que no se

---

[A] Cuando se presenta a la consideración una proposición hay un juicio, pero no uno que nazca de una categoría especial —lógica— de judicatura, sino uno que nace de la misma entraña en la que se manifiesta la respuesta de lo que Soy ante lo que lo objeta. Así, molesta la presencia de algo que me lastima, como molesta la presencia de algo que se sabe falso o —en su caso— la contraposición de una proposición con otra que la contradice.

notifica lingüísticamente a la consciencia, sino que aún en su conocimiento permanece como sensibilidad, como noción de un sentimiento que se relaciona con lo que se apercibe y cuyas consecuencias aparecen, no tanto como pensamiento, cuanto como efecto en lo que se concibe o en lo que se piensa, pero sin manifestarse ella misma {la sapiencia} como tal, sino sólo su consecuencia. Lo que Yo sé de un objeto no aparece nunca en la consciencia, a no ser como la manifestación de esa sapiencia relativamente a la situación del mundo [de la existencia] en la que me encuentro. (Todos los caminantes *sabemos* caminar, pero pocos *entienden* el caminar.)

Es decir que, cuando algo se *aprende*, se desarrolla un entramado conceptual-ligüístico que permite *volver* sobre ello intencionalmente porque se ha estatizado como palabra, como frase, como relaciones de conceptos teoréticos (meramente objetivos, abandonando el juicio o con un juicio débil) y también permite entender (aunque sea a grandes rasgos) sus causas y sus efectos. Lo que se aprende de un objeto es su razón [su *ratio*] y se puede hablar de ello [λόγον διδόναι][A]. El entendimiento trata de alcanzar a lo otro tal cual se me manifiesta (en la sensación y en la interacción), sin *interés* —ni egoísta ni altruista— por lo que ello signifique para mi motivación, simplemente encontrándolo como existe, como se siente y se comporta; intenta encontrarse con la manifestación del objeto *que me toca* en su devenir, lo que se asoma de su entidad en su comportamiento en el mundo. El desciframiento de [el esfuerzo por entender] lo que es enfrente de mí [lo que me objeta] *lo estatiza*, pero no en una percepción: lo estatiza en una concepción [en un concepto]. Las concepciones estáticas, muy por lo general, vienen con las palabras.

La *incorporación*, en cambio, lo es del saber, que siempre llega por la acción. Cada acción que el cuerpo ejecuta *conforma* al cuerpo con ella, lo determina de manera tal que el movimiento que se busca *se dé*; el

---

[A] Se puede "dar palabra", ex-plicar, poner ante los otros —y ante el yo— aquello que Me ha convencido de tal verdad; esto es, se puede describir la situación que hace necesarias las rationes que supongo o que hace imposible su negación.

éxito de la acción —su no repulsión— provoca la reiteración efectiva de eso mismo que se ha hecho antes. Este ejercicio de lo mismo va modificando las disposiciones corporales del ente que Soy; es decir que paulatinamente la disposición al movimiento tal se va incorporando. Si el movimiento en primer lugar ha necesitado de la concepción consciente para determinar su realización, cuando ya se incorpora [cuando ya se sabe] el Yo no necesita más recurrir a la consciencia para *realizarlo* [para traerlo a la realidad]. El saber, entonces, se determina por el movimiento intensivo, aunque siempre referido a lo allende; los movimientos meramente intensivos (la digestión, la circulación) no se pueden conocer, la sapiencia es de los movimientos que involucran a la motivación en tanto que tiende hacia lo ajeno. La sapiencia es —en cada momento— situacional, pero siempre se refiere a lo que hay que hacer con relación al Yo, a cómo se ha de recibir a determinado objeto, a cuál es la re-acción que merece su apelación y a la determinación de la manera en la que puedo alcanzar *corporalmente* lo que deseo *conscientemente*; me manifiesta lo que —a partir de lo ya vivido— se espera que haga tal o cual existente (manifestación que no aparece *entendidamente*). El saber, entonces, es siempre referido al movimiento (la concepción de lo que ocurre en la consciencia es también un movimiento de mi Yo).

La conformación de la *historia* se da de forma inconsciente. La institución de lo conocido [de lo en la consciencia] es una *asimilación* de lo vivido a lo por vivir; es una inclusión de *lo que me pasa* y de *lo que hago* a lo que Soy; de ahí su papel efectivo en la existencia. Cada momento, cada percepción, cada sentimiento está conformado por la apelación a lo que Soy, el aprendizaje y la incorporación *instituyen* en mi Yo el entendimiento y la sapiencia de los objetos, y de ahí las nuevas apelaciones a lo que Soy invocan también esto instituido y lo restituyen a la consciencia. *La historia se incluye en lo que Soy*; de ahí su determinación de la vivencia. Esta determinación, empero, lo es sólo por su inclusión en lo que Soy; es solamente la respuesta de la apelación al Yo la que provoca su *efectividad* en la concepción de lo que ocurre.

No solamente lo histórico es lo que conforma lo que existo [no sólo Soy lo que se ha instituido] también Soy, desde luego, lo ya instinto;

esto es que, de las disposiciones corporales por las que tiene que pasar lo sensitivo para existirme, están las que me conforman desde el principio, desde la anterioridad de lo genérico. Lo instituido es histórico, lo instinto es innato, pero esto no quiere decir que la historia no pueda modificar lo innato. En la actualidad de mi entidad, lo que Soy [el estado de mi cuerpo] es la *unidad* de ambas [la confusión —por usar esta dicotomía— entre lo natural y lo cultural], por lo que no es posible discernir *cualitativamente* lo que es instinto de lo que es instituido: ambos se confunden porque la referencia fundacional de lo existente es la entidad actual [el presente del cuerpo] sin distinción de si este estado es transitorio o ha permanecido o es reciente (todo lo cual sólo se puede discernir por la memoria consciente [por la re-vivencia objetante]). La distinción entre estos dos ámbitos siempre es *a posteriori* de la vivencia, en el discernimiento de lo uno y de lo otro basado en conjeturas y deducciones, pero no por algo inherente y que los distinga de por sí, sino por la manera en la que se relaciona y en la que se manifiesta cada uno de los impulsos con lo que se conoce que se ha vivido, para determinar lo que parece haberse aprendido y lo que no.

La institución del entendimiento se da conceptualmente. Es posible, por lo mismo, que se entienda algo que se escucha o que se dice sin una comprensión cabal de lo que significa. El significado siempre apela a la subjetividad ante lo objetante [a lo que, de lo que me objeta, importa a lo que me sujeta], a los sentimientos asociados a las percepciones; pero el entendimiento, al ser meramente teorético, no *necesita* comprender la parte subjetiva. Por lo tanto, es posible *entender* algo sin *comprenderlo* en lo que Soy. El entendimiento que es comprensivo cabalmente es sólo el que lo es del propio saber y, por su lado, es éste el único conocimiento que puede decirse filosófico. Cuando lo que se descubre es lo que se sabe de la propia vida, de la de los semejantes y de la de lo ente, es entonces cuando se hace filosofía. Un entendimiento sin comprensión vital de lo que se entiende es un cadáver que camina.

La historia del Yo, las sensaciones y vivencias que se han incorporado a lo que Soy, determinan el acercamiento a lo que aparece en mi experiencia, a lo que me llega por las sensaciones, los sentimientos, las

percepciones. No se trata de que el conocimiento de lo que se me manifiesta en mi existencia sea intuido y determinado primariamente por el lenguaje, sino que la *concepción* [*conceptualización*] y solidificación [afirmación, fijación] que se dan con el lenguaje vienen después, en el momento en el que se asientan tales concepciones como experiencias recurrentes. La determinación lingüística de la experiencia es siempre secundaria, obedece a una experimentación de la vivencia. Cuando se intelige [cuando se entiende], las estructuras lingüísticas de asimilación de lo en el mundo están siempre presentes, pero hay un nivel de determinación anterior al entendimiento: que es la **concepción.**

§ 8 La operación de la historia del Yo en la determinación de la vivencia corriente [que está corriendo] se da al nivel de la concepción de lo sensitivo como sensación. Pero, ¿cómo se explica esta determinación?, ¿cuál es el proceso que se da por el que se encuentra *Mi* motivación con lo que existe en el mundo? ¿Cómo se le brinda sentido a eso que es lo que me toca de los entes otros?

Cuanto *se da* a mi yo como fuente de experiencia proviene de los sentidos, proviene del *contacto* de mi cuerpo con otros, y de su *confusión* en lo sensitivo. Lo sensitivo es el origen de la consciencia [del conocimiento]. En la consciencia sólo hay sensaciones. El contacto —que es siempre en lo sensitivo— con lo otro de Mí es la única manera de mi entidad en la que alcanza a lo otro, y lo hace como sensibilidad, esto es, como conocimiento (que tiene una cualidad ontológica distinta de lo ente: la cualidad de existente). El alcance de lo otro se da, entonces, sólo en la existencia, en el conocimiento, en el mundo; no es un alcance de su entidad, de su actualidad, de su realidad. Lo sensitivo es siempre pasado, nunca en acto: En la consciencia no hay presente; en el cuerpo no hay temporalidad. Lo otro que *me toca* es, para poder ser conocido, *adecuado* a *Mi* sensitividad, es *interiorizado* como sensación, existe por lo que en mí se mueve a partir de su contacto, pero no por su entidad como tal [por sí mismo ni desde sí]. La sensación, aunque con origen exterior, es siempre lo *interno* del contacto.

Hay, entonces, un primer estadio, que es puramente **estético**, tal como lo señala Kant. Pero el segundo estadio, del que nos habla en la

«Lógica trascendental», no es —como él pensaba— puro; pero tampoco es todavía lingüístico. Se trata de lo que aquí se denominará **concepción**; y que es la primaria *fundación de sentido* de toda *vivencia*.

El encuentro de nosotros con un objeto no se da sólo como *sensitividad extensiva*. La mera percepción sin referencia subjetiva es un suceso que no puede decir nada; pero además, si Kant bien decía que las intuiciones sin categorías son ciegas, pues no pueden conformar un objeto[A], los objetos conformados, sin sentido, son *insignificantes*, son entregados a una sucesión bruta de percepciones y, como en el río de Heráclito, quedarían a la deriva, sin posibilidad de sostenimiento, se derrumbarían en cuanto apareciesen y, aun con la memoria inmediata como unificadora, aun pudiendo ser dotadas de un sentido momentáneo para *esta acción* (y solamente esta acción, sin que nada de lo que ocurre se refiera a algo más allá de lo que está pasando *ahora*), sólo sucedería que serían más grandes los fragmentos de tiempo, los fragmentos de yo que llegaran al ciego río insaciable del devenir (algo que, en último término, sí pasa con el conjunto de cada existencia humana y pasará con la existencia toda de la especie).

[A] «Éstas [las categorías] son conceptos de un objeto en general mediante el cual la intuición de éste es considerada como *determinada* en relación con una de las *funciones lógicas* del juzgar» — KrV B128. Esta determinación de lo intuido [percibido] con relación a los juicios y sus modalidades lógicas (a saber, de la cantidad (universales, particulares, singulares), de la cualidad (afirmativos, negativos, infinitos), de la relación (Categóricos, hipotéticos, disyuntivos) y de la modalidad (problemáticos, asertorios, apodícticos), según se establece en la tabla de los juicios que aparece en A70 B95) sólo se refieren a la determinación *meramente perceptual* de la experiencia. Como se ve en la tabla misma, estas funciones que se corresponden con los conceptos puros del entendimiento abarcan sólo la parte *trascendental* del conocimiento, la condición de toda experiencia (e incluso de toda experiencia cognitiva [inteligible]); Kant no se ocupa de más, para él «la experiencia es un conocimiento obtenido por medio de percepciones enlazadas» (B161), unión de la intuición y del juicio, pero esta intuición viene sólo de la percepción y este juicio es sólo lógico, los sentimientos parecen no tener cabida. Pero —cómo se verá *infra*— los conceptos sólo nacen de la experiencia, no hay algo tal como un *concepto puro*; la determinación *absoluta* de la posibilidad de la vivencia no incluye categorías a priori y sí, en cambio, un juicio *motivacional*, muy anterior al lógico.

Así, lo que hace que cada acción tenga sentido es su *referencia* a la *vida* de quien la actúa, pero no una referencia a la vida en su acepción casi lógica de lo que *vive* frente a lo que *no vive*, sino a la vida como la entidad que yo Soy, como lo que *me* ocurre, como lo que me ha ocurrido y como lo que me ocurrirá; todo tomado desde y a partir de lo que Yo soy (que es, en la existencia, lo que yo siento). Se trata de lo que me apela a mí como sintiente (y, posteriormente, como ser *deseante*). Es decir, que es el yo-consciente el que da unidad a todo lo que ocurre, pero es la apelación de esta unidad al Yo la que funda el sentido de todo lo existente, de cada acción que en la vida se comete, de la apelación al Yo que es cuerpo como el origen de este otro yo, que es el único yo que *se nos manifiesta*. Hay, pues, que aclarar qué es lo que específicamente es apelado en el Yo y funda el sentido del mundo [de lo que se conoce] y desde dónde lo hace.

Si el conocimiento es lo que permite al Yo *realizarse* por medio del movimiento *extensivo*, entonces la apelación de lo percibido se dirige al Yo en tanto que *me* busco en lo otro de Mí y lo pretendo alcanzar *físicamente* por mi movimiento, encontrarlo para resolver mi motivación. La posibilidad y la pre-visión de *lo que voy a hacer* es la base fundamental de [sobre la que se funda] la facultad sensitivo-cognitiva; es decir, que el conocimiento —y la fundación por él de la temporalidad— responde a la necesidad de encontrarse con lo allende para mejor conservarse, para poder suplirse con lo otro, pero también defenderse de ello.

La historia del Yo —como se dijo antes— no está en la consciencia como existente; no, por lo menos, en la manera de recuerdos inteligibles [entendibles], sino en la manera de sentimientos y pensamientos que son *pro-vocados* por las percepciones objetivas. Esta *provocación* se da siempre y depende de la *historia* que haya tenido una similar constitución objetiva [la misma objeción] anteriormente. Si antes —por ejemplo— se ha tenido la vivencia del peligro que representan las serpientes, si se ha sentido miedo cuando se ve una, entonces la vista posterior de ésta *re-stituirá* sentimientos y pensamientos relacionados con el miedo aún cuando, tal vez, no ya el miedo mismo. No puede

hacérsenos manifiesto el proceso por el que la apelación restituye lo que restituye; la mayoría de las veces, cuando nos viene un sentimiento cualquiera de repente, no se entiende qué es lo que lo hizo aparecer, qué motivo su restitución y me promete la repetición de la *situación* en la que ya me acompañó antes. En cada momento de la existencia hay un *estado del ánimo* con el que se vive, y este estado es, en parte, determinado extensivamente, por las reacciones intensivas de lo que nos objeta en la percepción [en las sensaciones extensivas] y en parte por la manifestación *ex ipse* de lo que Soy {como sensitividad intensiva [sentimientos]}.

Pero una percepción no ocurre aislada, siempre se da participando en una vivencia íntegra, indivisible como tal; no es posible escapar de la confusión en la vivencia de lo extensivo y de lo intensivo; todo aparece, todo ocurre en la existencia, no hay, en un primer momento, disociación entre lo *exterior* y lo *interior* de la vivencia y esta confusión permanece en lo sucesivo porque, además de estar en el fundamento (el contacto), la concomitancia de la objeción de lo ajeno y de la respuesta de lo que Soy es indistinguible mientras no se conciban ambas separadamente y aún así la separación sólo se entendería, difícilmente se sabría. La asociación de la vivencia de lo percibido y la de lo semtimentado es una condición de la consciencia; en principio, en el conocimiento es indisoluble lo que se conoce y quién lo hace: no hay conociente que no conozca a algo y no hay algo conocido que no conozca nadie. Conocer es esa estancia sensacional en la que todo lo sentido es originalmente igual [es igualmente producto de la sensitividad] (sólo después —por la interacción— de descubre la sujeción del yo al Yo).

No es posible, en la vivencia, hacer abstracción de una sola de las constituciones objetivas que se perciben (y no se trata sólo de las constituciones *sólidas*[A], también de todo lo que se nos presenta objetante en la

[A] Tradicionalmente, casi siempre que se habla de objetos se refiere a lo que se construye sólo con la vista y con el tacto, de tal manera que el olor puede ser una *característica* del objeto, pero no se considera como parte del objeto y los sonidos no son considerados objetos como tales. Hay que recalcar: cualquier impresión sensitiva objeta a mi entidad [es objetiva], sin importar si son per- →

experiencia, como temperatura, la luminosidad, lo que ha pasado recién, etcétera), sino que todo lo que percibimos *restituye* —principalmente— sentimientos y, en algún momento, pensamientos (pues, como se ha dicho antes, los pensamientos son sentimientos *lingüistizados*, que han sido sacados de la veleidosa {casi pura} sensacionalidad y *fijados* en la estabilidad —y consecuente claridad— de los conceptos). Cualquier sentimiento que llegue por la historia, será subsumido en la situación presente, sin entendimiento previo de que se trata de una *restitución histórica*, como parte de lo que *me pasa* (como parte de las *ocurrencias de la consciencia* de que se habló más arriba). Se trata de una reacción instintiva, que ocurre siempre y que no necesita que se le busque y que —consiguientemente— tampoco se puede evitar. Empero, aparte de esto, está lo que ocurre siempre por referencia al placer y al dolor (es decir, por referencia al Yo mío más profundo, al yo que es mi cuerpo); es decir, una respuesta no ya histórica, sino inédita ante la situación en tanto que ésta es también inédita[A]. De tal manera que, por la totalidad de percepciones definidas que se tenga, así mismo se tendrá una multiplicidad de *sentimientos restituidos* como trasfondo de lo que nos sucede; estas evocaciones se suman y conforman, en parte, el estado con el que se vive una experiencia (con el que se experimenta la vida).

Este *estado ánimo de mi existencia*, aparte de las restituciones relacionales de la memoria inconsciente, contiene lo que se *provoca*, no ya a partir de lo instituido por la *historia*, sino también aquello que resulta

---

ceptivas o sentimentales; lo que conforma a mi consciencia es todo ello, todo lo que se conoce, todo lo que se vive sin distinguir la *solidez*: el presente acto sensitivo es el que me existe, la presente sensación es la que forma el mundo, sin que para eso haya menester estar ahí más tarde.

[A] Inevitablemente, cada objeción remite a un sentimiento (e, inclusive —ya imaginativamente— a un recuerdo) que restituye muy parcialmente la situación o situaciones con las que se asocia y, por tanto, el conocimiento de lo que, *efectivamente*, *significa* esta objeción; pero esto no quiere decir que se crea estar viviendo en el mismo tiempo de antes. El conjunto de los muy muchos fragmentos restituidos forma un sentido nuevo que puede atenuar o agravar ciertas objeciones, que puede hacer descubrir un nuevo sentido, etcétera. Entonces, en tanto que es inédita, toda vivencia merece una respuesta inédita.

de la *apelación directa* a Mi entidad, resultado *no* de lo que se instituye, sino de lo que la conforma innatamente como **instinto**. Son los sentimientos que resultan de *esta situación* en su conjunto, de *este ahora de la existencia* como inédito, y que es lo que supone la efectividad *viva* de las sensaciones recientes[A]. La configuración responsiva innata de lo humano es la que determina también la manera en la que la *historia* se conforma: las disposiciones ya instintas de lo que se busca y de lo que se huye, previo a todo aprendizaje o incorporación son las que configuran en primer lugar la vivencia y es a partir de esta vivencia que se aprende y se incorpora. Así, es el sentimiento que se provoca en el juicio original [instintivo] lo que determina la tendencia motivacional final de toda existencia. Las repuestas instintas en la corporalidad humana y en su desarrollo son la base sobre la que lo histórico se cimentará aunque, por esto mismo, son capaces de modificar el primer estadio de mi corporalidad (lo que se aprende-incorpora puede, en su reiteración, replantear lo instinto). Los juicios primeros de agrado y de molestia, los que se hacen durante el lento proceso de formación de las primeras categorías se refieren al puro placer; el entendimiento y la sapiencia modifican esta estructura ingenua en la que solamente se busca lo placentero presente y se rehúye lo doloroso presente. El conocimiento permite al Yo salvar el escollo de la presencia y transpresentarse, y por lo mismo puede encontrara objetos de motivación más allá del ahora, gracias a los conceptos lingüísticos, racionales.

El más básico de todos los instintos, el que justamente funda al yo-consciente, el que motiva *todo* movimiento, y en el que consiste la cualidad más entrañablemente entitativa es el de permanecer en y extender la entidad. Es esta la Idea del Bien platónica, el Connatus de Spinoza, la Voluntad de Vivir de Schopenhauer y se manifiesta en la existencia como la pretensión de *bien-estar*. El ente no tiene más de sí que seguir siendo. La existencia es un estadio ontológico en la que la

---

[A] Cuando, por ejemplo, un estado general de depresión, de angustia, de sinsentido, no nos permite encontrar aquella parte *agradable* de los sentimientos que está en los recuerdos y que no se invoca por ser imposible que se compaginen.

entidad humana —y todo ente *animado* [todo ente *con movimiento*]— supera su entidad, aunque artificialmente; con la consciencia se trasciende la entidad gracias a la existencia, pero no en la entidad misma, no en la realidad. El movimiento permite una mejor conservación de la entidad y el conocimiento permite un movimiento *certero*. El movimiento que es determinado por el conocimiento [por la consciencia] sólo es movimiento *extensivo*; el movimiento *intensivo* se da sin la concurrencia de conocimiento alguno, porque se da en el seno de la *autosuficiencia*. El movimiento extensivo —y, por ende, la sensibilidad y, por ende, la consciencia— es una respuesta a la insuficiencia de lo que es [de lo que Soy] para conservarse y acrecentarse en la entidad. El desgaste biótico degenerativo en la muerte es superado con la reproducción. Toda la vida no es más que eso: *alimentación* y *trascendencia* [*realización*] de lo que Soy. Este instinto básico es el que ha determinado las configuraciones corporales innatas, y estas configuraciones son las que han determinado la historia de la consciencia que se instituye y restituye en cada instante.

Lo que se liga a mí en el ahora del sentir provoca una respuesta directa de lo que Soy, provoca la *restitución* de la historia, pero también provoca una respuesta desde lo que Soy como ente a lo que Me apela en mi actualidad; provoca sentimientos que en este sentido son *inéditos* por cuanto la situación vivencial es también *inédita*. Mi Yo, *apelado* en su entidad misma, en cada caso, en cada momento, responde con los **juicios capitales** de *agrado* y *molestia;* a partir de éstos, todo lo que se sigue se va difuminando en un plexo de sentimientos que pueden ser matizados (incluso entre sí) de manera que es imposible encasillarlos todos; pero a su vez el agrado y la molestia no son sensacionales, sino determinaciones de ello (el placer y el dolor, por su lado, son determinaciones de la sensitividad). Así como el blanco y el negro (la lucidez y la obscuridad) no son colores propiamente, pero son determinantes de todo color, en ese mismo sentido el agrado y la molestia determinan a cada sensación de las que hay en la existencia. El agrado y la molestia son, pues, manifestaciones en la existencia de lo que Soy como entidad y de su *motivación*; y son determinantes, por lo tanto, de que el objeto se

manifieste o no —y en qué sentido— como un motivo de *mí*. Aunque la resolución de todo movimiento *mío* [el motivo] sea algo externo, el origen de ese movimiento y de la determinación que me tiende a su realización [la motivación] siempre será *interna*, siempre será *desde mí*.

La **motivación** es el núcleo vital de mi Yo-ente manifestado a mi existencia por la concepción de lo que es como juicio y también como actitud; manifestación que me tiende a la consecución o a la evasión del motivo. La *motivación* responde perennemente a la perenne provocación de la existencia [de la consciencia].

Es muy importante apuntar, nuevamente, que el sentido se construye en la acción, en el *yo* pero no en un yo cognitivo, sino en un Yo activo [que actúa] y que se relaciona con el mundo, no primordialmente como una existencia contemplativa, sino que, en el principio y en el fondo de todo está siempre el {hecho de} ser viviente, que sufre y que goza, que se duele y que se place y, sobre todo que *busca* y *huye* siempre queriendo conservar su vida como disfrutable, como vivible.

El sentido, pues, de cada acción, de cada experiencia se juega en el ámbito de la **responsabilidad** por el ser propio. Cada actitud, cada momento se juega en al ámbito del yo como afirmación de mí mismo, como afirmación de lo que en este momento Soy, como encuentro con lo que me alcanza, pero sin tenerme *yo* como centro de lo que ocurre, sino como una parte de eso, como algo que está en un campo práctico, en donde no soy más que alguien que participa, en donde lo más importante de la acción es lo demás (son los inmuebles, los árboles, los ruidos, las personas que están cerca de mí) y en la que mi yo-consciente es simplemente la unidad de sentido, pero la unidad de sentido de todo lo existente, lo que me permite *descubrir* a los árboles como árboles, a los hombres como depredadores de árboles, a los ruidos como cantos de pájaros, etcétera. No es poco, entonces, el papel que tiene la consciencia frente al mundo: darle sentido, y existencia; aunque nunca su entidad. El hecho de darle sentido no quiere decir que se está por sobre la realidad, sino que simplemente se la vuelve *vivible* (se la vuelve *mundo*), simplemente la hace inteligible [entendible], interpretable. Pero la entidad que Soy, la soy en un ámbito distinto del mundo este, la

soy en el ámbito de lo que se *hace* presente, de lo que *es siempre*; la existencia tiene mucho menos peso ontológico. Empero nunca hay que olvidar que, aunque subsidiario de lo entitativo, lo que le da unidad y sentido a este momento es la unidad de la consciencia inmediatamente preyectiva y proyectiva de manera consciente (en el yo), y que esta acción se inserta en una vida, que tiene un mundo y, con él, un sentido (un *desde* dónde y un *hacia* dónde) por la memoria corporal [por la historia] y por la apelación —de manera inconsciente— a la motivación, y que esa acción busca siempre un **bienestar**.

Las vivencias de la existencia no carecen de sentido, pero tampoco adquieren un sentido *desde sí;* el sentido que tenga cada momento *para mí* depende *por completo* de la determinación de las categorías lógicas y vivenciales en la concepción.

LA CONCEPCIÓN DE LA EXISTENCIA

§ 9 Así pues, aunque en la existencia-consciencia todo sea advenimiento, devenir incesante, este devenir tiene un sentido porque *apela* en cada momento a la entidad que Soy, y porque esa entidad, que tiene una constitución *histórica*, es la que está arraigada en la *realidad*. Pero el sentido sólo lo es para la consciencia [sólo en la existencia se encuentra un sentido]; a pesar de esto, ¿por qué es sostenible —si lo fuera— un discurso en el que se hable del sentido de la *realidad* y no sólo del sentido del mundo? Si las categorías son, como dice Kant, impuestas *a priori* por el entendimiento, ¿cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza? ¿Cuál es el origen de las categorías?

Las categorías —para usar la terminología kantiana— determinan en cada momento cada experiencia, literalmente la *conciben* y la traen a la existencia. Lo que se nos manifiesta por los sentidos en el campo de lo meramente estético deviene consciente porque todo lo *sensitivo* viene a apelar al Yo, y en esta apelación es en donde se construye el sentido de consciencia. Si las categorías son trascendentes es porque su estructura *permanece* aquende la consciencia y la funda en tanto que determina la interpretación de lo sensitivo. La instancia de la que depende la

existencia que soy es la entidad que Soy [la instancia de la que depende la consciencia que soy es el cuerpo que Soy].

Las experiencias, en tanto ya-experimentadas [en tanto ya-concebidas] *existen inmediatamente* en la consciencia, pero esta inmediatez sólo quiere decir que ambas (las experiencias ya-concebidas y la consciencia) se identifican. La *mediación* entre la realidad y la consciencia no ocurre —ni podría ocurrir— en la propia consciencia (puesto que una mediación desde sí y para sí impide la distancia y fuerza la identidad). Los que afirman que hay una mediación entre la consciencia y la consciencia determinada por la misma consciencia (a través del lenguaje o de otras estructuras cognitivas cualesquiera) tratando de desestimar el acceso inmediato a lo que se conoce no tienen claridad en lo que afirman, porque arraigan la distinción en la identidad; les parece que la hipotética divisibilidad infinita del tiempo es suficiente para postular en ella el momento que distinga lo todavía no interpretado y lo ya interpretado del mundo; la dialéctica hegeliana del sujeto no aporta ninguna clave para descifrar la existencia. La *mediación* entre lo sensitivo y el mundo se da previo a la constitución en el ámbito de lo conocido: se da directamente en el cuerpo, y desde ahí es primero *concebida* por Mí y luego es que *ocurre* en mi consciencia.

Lo que hay en primer lugar es el con-tacto de mi cuerpo con un ente, pero el contacto no es simplemente un acercamiento de cualquier tipo con lo que es además de Mí, sino una forma muy específica de acercamiento: el contacto está condicionado por la *capacidad* sensible del propio cuerpo, por la *receptividad* de los sentidos. A partir de aquí se puede concebir la *sensación*. Primero es lo sensitivo: la capacidad receptiva de mis sentidos en su *actualidad*; después, lo sensacional: lo sensitivo en tanto que existente, ya concebido. Es decir que la sensación *nunca* es *pura*; la sensación se concibe como ya mediada porque sólo se da en la consciencia (no hay sensaciones inconscientes, pero tampoco hay, en la consciencia, sensaciones sin concepción [sin concepto], como se explicará *infra*). Es decir que por el con-tacto *franco* de algún ente con Migo, con mi cuerpo *en tanto capaz de receptividad [en tanto <u>adecuado</u> a*

alguno de mis sentidos], se *concibe* la sensación que *ocurre* a la consciencia.

Es en esta concepción en la que se dan las determinaciones cognitivas que se encuentran *a priori* en el cuerpo que Soy, es en donde ocurre la *categorización* de lo contactado en un sentido *lógico* (cercano aquí al kantiano), pero también la *categorización* en un sentido *vivencial* (en un sentido que se refiere [que hace referencia] al núcleo vital del ente que Soy); cuando se hable del primer sentido se conservará el término de **categorías** mientras que cuando se hable del segundo se usará el de **juicio**. Así pues, lo que *ocurre* en la existencia está ya-categorizado y ya-juzgado; es decir, que está *ya-concebido*[A] (el *entendimiento* de esta vivencia vendría después). La consciencia no tiene, por lo tanto, acceso a la sensación *pura*, sin la mediación de la concepción, sino sólo como ya-concebida (es decir, como vivencia). Así, la consciencia sí tiene un acceso inmediato a sí misma (es decir, se vive); pero no tiene acceso al con-tacto, sino mediado por la concepción; la concepción, a su vez, no tiene un acceso a la realidad, sino en tanto *adecuada* a la receptividad del Yo.

En la concepción [en el nivel conceptual] se *categoriza* y se *juzga* a lo sensitivo[B]. Esta concepción se da en el cuerpo de tal manera que, ciertamente, toda la forma (lo categorial) y todo el sentido (lo judicial) de la vivencia son *originados* en ella y todo lo que ocurre a la existencia lo hace conforme a esto. Pero esto no quiere decir que se trate de una

[A] Esta *concepción* (tomada —a grandes rasgos— en su acepción de «2. comenzar a sentir alguna pasión o afecto» y de «4. Formar idea, hacer concepto de algo» (cfr. *Diccionario de la Lengua Española*, R.A.E., 22ª edición)) es la que le *ocurre* en la consciencia. Empero, no hay que confundirlas {la consciencia y la concepción}; es la entidad-cuerpo la que *concibe* a la existencia-consciencia. A la consciencia le *ocurre* existir, mientras que el cuerpo (que es) *concibe* esta consciencia.

[B] Cuando se hable de "lo sensitivo" en su denominación genérica se referirá a la entidad contactada, en cuanto adecuada a los sentidos, no a la sensación (pues ésta sólo ocurre en la consciencia); "lo sensitivo" es, entonces, el contacto sensitivo [el contacto franco con los órganos sensoriales *capaces*] a partir del cual la sensación es concebida. Se usa esta expresión a falta de palabra más adecuada, y con el riesgo que se sigue de usar una misma raíz semántica para designar dos cosas distintas.

vuelta al planteamiento moderno en el que el yo se mantenía como un substrato absoluto en el que se discernía toda la forma y todo el fundamento del fenómeno; y en el que llegaba a ser fundamento de sí mismo. Una vez más, esto no se niega, o más bien sólo se acepta en un sentido: el Yo como entidad es *fundamento absoluto* del yo como existencia (y, por lo tanto, la consciencia no se funda a sí misma). Pero el Yo que es cuerpo tiene su fundamento en la realidad. Es por esto que no se puede decir que el yo que es consciencia es independiente de lo real, pues si bien es por completo producto del Yo, este Yo, que necesariamente está arraigado en lo real, los liga ineludiblemente (aunque, como tal, el yo que existe no tenga contacto con lo real externo).

Esto quiere decir que las categorías y los juicios en los que se funda la concepción de lo existente, del fenómeno todo, determinan a cada vivencia, le brindan la *forma* y el *sentido*. Pero estas categorías y esta judicatura determinan de esta manera la concepción de lo que hay en la consciencia porque forman parte del ente que Soy, del cuerpo que me constituye. El cuerpo, sin embargo, no es una substancia ni es inmutable; es claro que las categorías y la judicatura que tenemos *ahora* (y que es también *apelada* perennemente por la consciencia) no son las mismas que tuvimos hace tiempo (hace varios años, pero también hace unas horas). Es claro, en primer lugar, que no son innatas, que un bebé no nace con la gama de conceptos (ni lógicos ni vivenciales) de los que va disponiendo al pasar el tiempo, sino que esos conceptos son *incorporados* y van llegando a formar parte del ente que Soy conforme los ejerzo.

A este respecto, en *Sobre la cuádruple raíz del Principio de Razón Suficiente*, Schopenhauer pretende demostrar que todas las categorías kantianas pueden reducirse a un solo *Principio* (el de Razón Suficiente) como producto suyo. Ahí se encuentra una muestra de cómo se conforman las categorías lógicas a partir de la vivencia y de la experiencia en la que el cuerpo va *descubriendo* cómo es que se relaciona lo sensitivo con las acciones (que mayormente tienen motivo en la consciencia) y, partiendo de eso, la relación de las sensaciones entre sí. Ahí también se refiere a varios ejemplos; algunos notables, por ilustrativos, son los que

hablan de ciegos de nacimiento que han recuperado la vista tras una operación:

> Nevertheless this schooling can be much more clearly verified in the case of those who are born blind and have undergone an operation late in life; for they are able to give an account of their observations. Cheselden's blind man became famous (the original account of him appears in Vol. 35 of the *Philosophical Transactions*), and there have since been repeated instances of this. It is always confirmed that those obtaining the use of their eyes in life certainly see light, colors ands outlines immediately after the operation, but yet have no objective perception of things; for their understanding must first learn to apply its casual law to the data that are new to it and to the changes thereof. When Cheselden's blind man for the first time saw his room with its different objects, he did not distinguish anything, but had only a general impression as of a totality consisting of a single piece which he took to be an smooth surface of different colours. It never occurred to him to recognize separate things lying behind one another at different distances. With the blind who have thus obtained their sight the sense of touch to which things are already familiar must first make them acquainted with the sense of vision, must present an introduce them, so to speak. To begin with, some people have absolutely no capacity for judging distances, but grasp at everything. [A]

[A] «Sin embargo este aprendizaje puede ser verificado mucho más claramente en el caso de aquellos que nacen ciegos y han sufrido una operación después; pues ellos son capaces de dar cuenta de sus observaciones. El hombre ciego de Cheselden se hizo famoso (el informe original sobre él aparece en el Vol. 35 de las *Philosophical Transactions*), y desde entonces se han repetido los casos de esto. Siempre se ha confirmado que, los que llegan al uso de sus ojos ya nacidos, ciertamente ven la luz, los colores y los contornos inmediatamente después de la operación, pero no tienen todavía una percepción objetiva de las cosas; pues su entendimiento debe primero aprender a aplicar su ley de la causalidad a los datos nuevos para él y a los cambios en ellos. Cuando el hombre ciego de Cheselden vio su habitación por primera vez, con sus diferentes objetos, no distinguía nada, sino que sólo tenía una impresión general como una totalidad consistente en una sola pieza que le pareció ser una superficie lisa de distintos colores. Nunca le ocurrió reconocer cosas separadas yaciendo las unas detrás de las otras a distancias diferentes. Con los ciegos que así han obtenido la vista el sentido del tacto, al cual las cosas le son ya familiares, debe primero hacerlas conocidas al sentido de la vista, debe presentárselas, por así decirlo. Al principio, mucha gente no tiene ninguna capacidad para juzgar las distancias, sino que se asen a todo.» — SCHOPENHAUER, Arthur. *On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. IV, §21. pp. 105-106.

Estos testimonios no hacen sino permitir conocer la manera en la que se van desarrollando categorías que no se poseían (gracias a que su desarrollo sucede en personas que pueden expresar lo que les pasa); pero, más que eso, cómo el cuerpo va *habitando* [cómo se va habituando a] la realidad que tiene enfrente a partir de lo que le pasa, de lo que hace. Pero ni aún el Principio de Razón Suficiente schopenhaueriano es *a priori* [previo a toda experiencia], sino que es aprendido en su ejercicio. Una reformulación del tal principio es "todo tiene un fundamento"; la *razón* [*ratio*], como tal, no es una facultad, sino que es el descubrimiento de los principios y los fines de lo que se nos aparece, es alcanzar lo que nos objeta *en* lo que ha sido antes y lo que será más tarde; encontrar qué es lo que los ha movido a su actualidad y a dónde llegarán luego; es, en fin, *especular al mundo*. El que todo se halle fundamentado no es algo que se tenga *a priori*, como una ley que el entendimiento aplique a lo que le enfrenta, sino que es la patencia misma del mundo, lo cual es muy evidente sobre todo en los niños (y, más todavía, en los planos en lo que no se han ejercitado demasiado); que todo tenga un *por qué* es algo que se aprende del mundo en cada instante. La magia y la libertad (como conceptos) se manifiestan contrarias a tal principio y son determinaciones humanas de lo inexpugnable: la racionalidad del mundo [el que todo tenga una causa que obedezca a la naturaleza misma de lo que es] se da *fácticamente*, como lo contenido patentemente en la vivencia, y así mismo lo irracional [lo que se halla *para el cognoscente* desfundado]. Ambas {la racionalidad y la irracionalidad} se *muestran*. *La intuición humana no impone al mundo su racionalidad antes de aprenderla-incorporarla de él mismo*.

Tal entendimiento de la causalidad no puede ser *a priori* si, como él mismo dice, "su entendimiento debe primero aprender a aplicar su ley de la causalidad a los datos nuevos para él y a los cambios en ellos". Pero el reclamo no es porque se establezca que la ley de causalidad (una de las raíces del Principio de Razón Suficiente) no se aplique perfectamente, esto es, que no se encuentre desde el principio y a priori la capacidad de establecer la causalidad *particular* o *situacional* en cuanto se presenta, sin la necesidad de que halla un aprendizaje de

cómo se dan éstos *en el mundo*. El reclamo es que precisamente es en el mundo en el que se manifiesta la tal causalidad (y, en general, la razón suficiente) y que, por principio, en determinando *las causas* se aprende *la causalidad* como concepto ¿Cuál es, entonces, el fundamento de la *necesidad apriorística* del tal Principio? No sólo es que se estaría cayendo en un tipo de redundancia que el mismo Schopenhauer denunciaba[A], sino que no hay tal principio que se aplica *a priori* a todo cuanto existe y que preceda a toda experiencia; en efecto, tal principio también es aprendido como una ley de la naturaleza, i. e., a posteriori y en la vivencia misma de lo que el mundo es. Ahora bien, si lo que se entiende por el Principio de Razón Suficiente es la *facultad* para investigar lo que precede (temporal u ontológicamente) a cada cosa que existe, entonces se tratará aquí sobre éste mismo como las capacidades pre- y pro-yectivas y, *racionalmente* [en tanto que se aplica al razonamiento], como la *concepción especulativa*.

En Kant, las categorías no son las que determinan lo que en la existencia acaece (no regulan las leyes de la naturaleza), sino que son simplemente la fuente que asegura el conocimiento. La manera más

---

[A] «Eliminemos del mundo por un momento a todos los seres cognoscentes, dejando tan sólo a todos los seres inorgánicos y a la naturaleza vegetal. La roca, el árbol y el arroyo siguen ahí bajo el cielo azul: el sol, la luna y las estrellas iluminan este mundo, como antes […]. Pero introduzcamos finalmente a un ser capaz de conocer. Ahora este mundo se representa *otra vez* y se repite dentro del mismo exactamente tal como era antes afuera. Al *primer* mundo se añade ahora un *segundo* mundo que, aunque plenamente separado de aquél se le asemeja por completo. […] Yo pienso que todo esto, considerado con detenimiento, resulta bastante absurdo […]» — *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II: I, 1. p. 11.

Así mismo, siendo que hay una ley de causalidad que se manifiesta y se descifra (se aprende, vale decir) de la interacción con lo sensitivo mismo, suponer una segunda *a priori* que determina el descubrimiento de la primera es algo absurdo. La capacidad del aprendizaje-incorporación de lo del mundo [de la asimilación [asemejamiento] de lo que el mundo es para preverlo] es lo único que necesita ser explicado, y con esto se explica también el Principio de Razón suficiente del ser, del conocer y de la voluntad (que, dicho sea de paso, es ésta la *raíz* más *desatendida* por el tal principio; es decir, el tipo de objeto en el que menos se aplica la inquisición sobre su razón suficiente).

sintética de exposición de los *Prolegómenos* hace que sea más fácil de tratar ahí la descripción kantiana:

> *Naturaleza* es la *existencia* de las cosas, en tanto que esta existencia está determinada según leyes universales […]. Mi entendimiento y las condiciones, sólo bajo la cuales él puede conectar las determinaciones de las cosas en la existencia de éstas, no prescriben regla alguna a las cosas mismas; éstas no se rigen por mi entendimiento, sino que mi entendimiento debería regirse por ellas; por tanto deberían serme dadas previamente, para tomar de ellas estas determinaciones [las de la naturaleza], pero entonces no serían conocidas *a priori*.
>
> También *a posteriori* sería imposible tal conocimiento de la naturaleza de las cosas en sí mismas. Pues si la experiencia ha de enseñarme *leyes* a las cuales está sometida la existencia de las cosas, estas leyes, en la medida en que conciernen a cosas en sí mismas, deberían corresponderles *necesariamente* a éstas también fuera de mi experiencia. Ahora bien, la experiencia me enseña, ciertamente, lo que existe, y cómo existe, pero nunca me enseña que ello deba ser necesariamente así y no de otro modo. Por consiguiente, nunca puede enseñar la naturaleza de las cosas mismas.[A]

La problemática que Kant plantea aquí es la aprioridad del conocimiento de la naturaleza y de cómo está sometida a leyes. Si tales leyes se buscaran en la naturaleza de las cosas fuera del entendimiento no serían *a priori* y, por lo tanto, no satisfarían la condición —que Kant supone tal— de la ciencia pura de la naturaleza. Entonces, hay que tomar otra ascepción: «la naturaleza, pues, considerada *materialiter*, es el *conjunto de todos los objetos de la experiencia*»[B]. Ahora bien, ya que

> […] nunca podemos saber *a priori* a qué leyes están sometidos ellos [los objetos] en sí mismos, sin referencia a una experiencia posible, nunca podremos estudiar *a priori* la naturaleza de las cosas de otro modo sino investigando las condiciones y las leyes universales (aunque subjetivas), sólo bajo las cuales es posible tal conocimiento como experiencia (según la mera forma), y determinando según ello la posibilidad de los objetos de la experiencia […][C]

[A] KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. §14, p. 294. *Nota*: la paginación corresponde a la edición de las obras completas de Kant de la Real Academia Prusiana de las Ciencias (Berlín, 1911) y que aparece al margen de la edición indicada en la "Bibliografía".

[B] *Ibídem*, §16, p. 295.

[C] *Ibídem*, §17, p. 297.

Toca, pues, investigar cuáles son los principios del conocimiento de toda la experiencia, lo que acontece siempre en todo objeto (ya de la intuición externa, ya de la interna). Y es por ese camino que se llega a las categorías.

Y, sin embargo, todas estas categorías cumplen lo que Kant ha dicho más arriba, que "nunca se me enseña que ello deba ser necesariamente así y no de otro modo", pues, ¿qué hace que la cantidad (unidad-pluralidad-totalidad) o la cualidad (realidad-negación-limitación) o la relación (sustancia-causa-comunidad) o la modalidad (posibilidad-existencia-necesidad) *deban* preceder a *toda* experiencia? *Sabemos*, en efecto, que cualquier cosa que se presente en la experiencia debe estar determinada por algo así, pero, ¿a caso *precede* este conocimiento a todas, a la primera experiencia de la vida? No es así, no hay nada que realmente diferencie a estos conceptos de otros como el de la impenetrabilidad de los cuerpos como no sea el que éste último se refiere a un campo particular de objetos[A] y, sin embargo, ¿qué es lo que hace verdaderamente distintos a estos *conceptos puros* del de la de impenetrabilidad?, ¿no sabemos acaso, *previo* a toda experiencia, que cualquier cosa que se nos presente es impenetrable?

Todo lo que se tiene es la evidencia de que nunca han dejado de ocurrir, de que *siempre* se dan, si se quiere, la de que *son condición* de la experiencia (aunque no se acepta ni se refuta que sean las propiedades que Kant enumera, pues no es éste el tema que se trata) y, sin embargo, ¿estas condiciones son conceptuales? Si esto es así, implicaría que no haya la posibilidad de vivir algo si no es con el conocimiento de estas categorías, con la posesión de este concepto, pero no es así. *Kant se olvida de la infancia y de la idiotez, del deseo y de la repulsión, y de las expe-*

[A] «Hay empero en ella muchas cosas que no son completamente puras e independientes de fuentes empíricas: como en concepto de *movimiento*, el de *impenetrabilidad* (sobre el que se basa el concepto empírico de materia), el de *inercia* y otros […]. Pero, entre los principios de aquella física general hay algunos que poseen realmente la universalidad que nosotros exigimos, como la proposición: *que la sustancia permanece* y perdura; que *todo lo que ocurre está* siempre *determinado* previamente *por una causa* según leyes constantes, etc.» — *Ibídem*. §15, 295.

riencias salvajes. Las *condiciones* de la experiencia subjetiva son, antes bien, las condiciones de la sensitividad, aquellas que determinan cómo se da el acto sensitivo, que es el que funda toda la experiencia; la conceptualización de esas condiciones se da después, con su descubrimiento. El poder *pensar* a priori la experiencia por venir *ahora* no significa que tal pensamiento sea absolutamente antes de toda experiencia. Lo sensitivo, mezcla de la cualidad adecuada de lo que me contacta y de la condicionalidad de mi sensitividad, es el material con el que se funda mi consciencia: es ahí en donde se me da todo lo dable. La confusión del contacto no permite discernir, desde sí, lo que es de uno y lo que es de otro; pero la condicionalidad sensitiva es ineludible, en tanto que la cualidad de lo objetante es variable, aunque si hubiera una cualidad invariable no se podría determinar por ella. Las "conceptos puros" kantianos, pues, son *en la experiencia* y en ella se descubren, pero sólo después de descubrirse se conceptualizan [se conciben]; lo cual no obsta para seguir suponiendo que no son propios de la cosa en sí, sino que convienen a la condición de la existencia [al acto sensitivo], aunque tampoco se puede negar lo contrario (a saber, que pertenezcan invariablemente a la cualidad de lo objetante). De otro lado, en esta investigación no son las doce categorías kantianas las únicas que se consideran tales, también todas aquellas que se *sepan*, esto es, que se incorporen

No hace falta suponer que haya ninguna cosa puramente intelectual, más allá de la sensibilidad, para explicar la inteligencia. Se trata, antes bien, del aprendizaje de lo que el mundo es, de emular en lo que Soy lo que del mundo se me ha manifestado. Incorporar quiere decir introducir en la propia entidad lo que me ha pasado para entender lo que me pasará; esto es, hacer de mí el movimiento que es del mundo. No es que *a priori* se determine cómo se entiende, ni aún la objetividad en general, es que la objetividad se me enseña y Yo, *asimilándome* a ella, la entiendo, la descubro en su sentido porque concibo en lo que me toca lo que le sigue y de lo que se sigue.

Las categorías, pues, son *incorporadas* y, por lo mismo, mutables. La **§ 10**
incorporación se da por la historia que, de tan cotidiana, se convierte en *habitual*. Que las categorías y la judicatura son mutables es evidente,

no sólo por la experiencia de cada quien[A], sino también porque de otro modo la locura y la demencia simplemente serían imposibles. No habría posibilidad de que alguien alterase su personalidad al grado de encontrar un sentido y una lógica *sui generis*. En la locura la concepción que ocurre en la existencia obedece a una configuración que no es compartida por nadie más, y que no se da más que en la persona que la concibe; pero no por ello deja de *concebir* las sensaciones (de lo contrario sería, mas que un demente, un bruto). La locura no consiste dejar de concebir el mundo, sino en concebirlo de una manera que no sigue una lógica que los demás puedan entender e incluso con una lógica inestable. Pero si esto es posible es porque, al momento de la concepción [conceptualización] en la existencia de lo sensitivo, el Yo responde desde su entidad en donde lo incorporado ha determinado una distorsión respecto de lo común, de lo que en la mayoría ocurre. Se trata, simplemente, de concebir el mundo de manera diferente, lo que imposibilita la comprensión de los dementes, su inclusión en el ámbito del común. Lo cuál no quiere decir —no ontológicamente— que el cuerdo (que está, mayormente, conforme con los demás) esté más cerca de lo real en su existencia; la distinción ontológica de lo ente y lo existente [de lo actual y de lo conocido] no es remontable por la propia consciencia, ni de ninguna otra manera.

Pero la *incorporación* de las categorías no puede llegar de la nada, sino que llega del *ejercicio*. La categorización del mundo viene del ejercicio de las categorías en el *acto*. En la acción, el ente que Soy *incide francamente* en la realidad y se interpelan {el Yo y el ente otro}, de tal manera que la motivación en la entidad, manifestada en la consciencia [sentimentalmente] como deseo, mueve al cuerpo que Soy hacia su *realización* [su *conversión en real*]. Es el *éxito* o el *fracaso* de este movimiento el que provoca su reintento, si es exitoso para reencontrarse con lo deseado y si es fracasado para encontrar otro movimiento por el que

[A] Baste para esto, si se quiere, recordar cada uno la manera en la que concebía el mundo en la infancia o ver cómo lo hace alguien, ahora y después de un tiempo, en la misma situación. Simplemente porque opera de una manera distinta y su conformación histórica varía.

sí satisfaga ese deseo (a menos que la desproporción entre el nivel del deseo y la cualidad del fracaso sea tal que provoque un desistimiento). El éxito, aunado para siempre (en este nivel básico) al sentimiento de satisfacción, es incorporado; pero también lo es el fracaso y cada uno de los movimientos que se ha efectuado en el intento de conseguir mi motivo; todo esto {la incorporación}, sin embargo, de una manera efímera. Lo que determina su mayor o menor *efectividad* [*incidencia efectiva*] en la concepción del mundo es el constante ejercicio de ese movimiento. Es claro que el movimiento que ha llevado al éxito es el que se buscará ejercer repetidamente. La concepción es también un movimiento en la que lo sensitivo se convierte en sensible y forma así un mundo. Cuando uno se mueve hacia lo real, lo real se *enseña*; cuando se intenta consumar un deseo, se *descubre* lo que la realidad permite, y cómo lo permite: se van formando las categorías a partir de la *funcionalidad*, de la *falibilidad* e *infalibilidad* que se revelen en cada caso. Las categorías nacen siempre como movimientos conceptivos individuales (casuales o conjeturados) *a posteriori*, pero el ejercicio de ellos —por su *infalibilidad* para la satisfacción, para la consecución de lo deseado— los *incorpora* más firmemente, así cuando se trate de un movimiento intensivo, como cuando se trate de un movimiento extensivo[A]; de esta institución en el cuerpo [incorpoiración] viene, posteriormente, su condición *a priori*. Cuando un recién nacido intenta alcanzar alguna cosa que se le presenta y trata de llegar a ella, el movimiento que se practica primero es estirar la mano, pero sólo alcanza a tocarla, no ha llegar a ella; el movimiento de su perspectiva visual respecto del objeto, el cambio de tamaño de algunas cosas mientras que otras permanecen o varían muy poco, el que una se mueva mientras las otras no, el que la

---

[A] En el primer caso —el del movimiento intensivo, que es el que estamos tratando— se trata de su incorporación como conceptos, como juicios y categorías (también fobias, filias…). En el segundo —el del movimiento extensivo— se trata de su incorporación como movimientos inconscientes (el movimiento del caminar para todos los caminantes; el de tallar la piedra para un escultor experimentado, el de limpiar un pescado para un cocinero en las mismas circunstancias, etcétera), de un movimiento casi *reflejo* ante determinadas circunstancias.

sensación tal acompañe siempre a la imagen de la mano sobre la cosa, el que la sensación motriz acompaña a la visión del movimiento, etcétera. Todas esas y otras innumerables condiciones y coincidencias que se dan en la inter-acción del cuerpo con el mundo van *poniendo de manifiesto* las categorías que inciden luego en la concepción de lo sensitivo, en la formación de un mundo que incluya ya el sentido que ahora se ejerce titubeante y *a posteriori*.

Las categorías se forman dentro del cuerpo y, a partir de ahí, determinan *a priori* la concepción del mundo [de la existencia | del conocimiento]. Pero esto significa que, más allá de que la concepción del mundo se determine por lo que ha sido incorporado, hay algo todavía anterior que determina las condiciones de incorporación de las categorías. El movimiento del cuerpo en el mundo interpela a la realidad, y ésta se enseña y llega hasta nosotros (aunque siempre limitada por nuestra capacidad sensitiva); entonces, las categorías, siendo impuestas a nuestra experiencia, son también incorporadas de manera que *responden* a la manifestación de lo real a nuestras capacidades sensitivas. Son un saber que responde a la inter-acción, que responde a la manera en la que más directamente se *con-tacta* lo real.

El caso de las categorías lógicas es particular. Se ha dicho que la incorporación de las categorías depende de su infalibilidad y ésta se determina en la *historia* de cada cuerpo, de cada ente; en este tenor, las categorías lógicas ocupan un lugar privilegiado, pues son absolutamente infalibles, es decir, que siempre *funcionan*, que nunca *fallan* cuando se determina con ellas lo sensitivo (siempre se *verifican*). El Yo las incorpora y en delante determina con ellas *a priori* cada uno de las concepciones que parten de lo sensitivo; pero su incorporación viene de ese contacto pre-categorial con lo sensitivo, en el que las categorías son descubiertas e instituidas en mi entidad. La trascendentalidad de estas categorías reside entonces en que siempre se manifiestan en la existencia, siempre se dan con cada acto sensitivo. Alguna ocasión en la que no *funcionasen*, en la que *fallase* su aplicación traería un cuestionamiento sobre su verdad y un intento por encontrar la manera en la que se dio, en la que se enseñó verdaderamente lo real. Pero no es así, de tal mane-

ra que las categorías lógicas son constantes, son inmutables, aunque no como creía Kant, por ser pertenecientes a un sujeto trascendental (porque un recién nacido no las tiene), sino porque su origen (i. e., el contacto de lo sensitivo con lo real) es trascendente y fundamental de toda subjetividad. Esto significa que las categorías corresponden a lo que se muestra en la realidad; de lo contrario no se explica cómo puede haber una *incidencia efectiva* del acto corporal que proviene del conocimiento (basado en un mundo así categorizado) sobre lo real [no se explica cómo puede haber una incidencia en lo nouménico por parte de un movimiento basado en lo fenoménico | no se explica la aplicación efectiva de la ciencia pura de la naturaleza]. Todo fracaso se da por una falta de *correspondencia* entre lo que es y lo que se conoce (entre la realidad y el mundo); la infalibilidad de las categorías lógicas (su trascendentalidad intersubjetiva, intercultural, interhistórica) implica que no pueden provenir de suposiciones, sino que tienen que corresponder a lo en que la realidad funciona.

Las categorías que no son así lógico-trascendentales son, sin embargo, igualmente incorporadas, de manera que también *se saben* y, por lo tanto, también son determinantes *a priori* del mundo (de cada mundo de cada quien). Pero estas otras categorías no dependen de algo que es *históricamente trascendental*, sino de algo *históricamente particular* (aunque esta particularidad histórica comprenda a una mayoría de individuos). Esto no quiere decir que lo que se *sabe* de esta manera sea *correspondiente* a la realidad o no lo sea; la sapiencia proviene igualmente de la interacción del Yo con la realidad, en la que los su-puestos son funcionales o no, pero el que hayan funcionado no garantiza su corrección absoluta, sino sólo relativa al acto concreto en el que funcionó.

La mutabilidad de las categorías es posible porque el cuerpo actúa permanentemente y los saberes se van diluyendo entre la mar de nuevos movimientos. Las categorías lógicas son ejercidas a cada momento, en cada experiencia, en cada percepción; eso las refuerza y las convierte en indubitables, no se permite que se difuminen ni que se desvanezcan en la nada del olvido, su ejercicio permanente es el que no lo permite. Todas las otras podrían no ser ejercidas (no con tanta fre-

cuencia, por lo menos), aunque correspondiesen a lo real, o serlo (aunque no tan constantemente) aunque no correspondiesen (pero sí tendrían que ser adecuadas a la parcialidad mundana en la que se desenvuelve el Yo que las dicta). Esto es, en cada nuevo ejercicio de cada categoría —dependiendo de la efectividad que demuestre como resultado de su incidencia en lo real; esto es, de su éxito o fracaso— ésta puede *reforzarse* o *debilitarse*, y de muchos factores dependerá la gravedad de esto en cada caso; más delante se especificará cómo, cuando se hable de los conceptos en general. Por ahora baste decir que cada vez las categorías son restituidas, es decir, que no son simplemente *aplicadas*, como si —las mismas siempre— estuvieran dispuestas a ese efecto, sino que son *invocadas* de tal manera que cada vez que se concibe [se conceptualiza] una sensación *ocurren nuevamente*, son concebidas como integrantes del objeto mismo y, así son tan emergentes en cada aparecer como el objeto mismo ante el que estamos o como la vivencia en su conjunto.

La invocación restitutiva de las categorías resulta de la *apelación* que hace al Yo la situación en la que *se encuentra*, en la que *es-ahora*. Las *apelaciónes* que la aparición de tales o cuales situaciones sensitivas hacen al Yo *restituyen* tales o cuales categorías que se han *incorporado* a partir de situaciones sensitivas semejantes; es esta semejanza la que las *relaciona* [*asocia*] y la que produce la invocación, la que llama a lo que se ha instituido históricamente como *efectivo* para la consecución del *descubrimiento* que se busca. Cada vivencia del mundo [cada descubrimiento de lo real en la concepción] es inédito; pero la base sobre la que se descubre lo que pasa de nuevo [lo que es nuevo en su paso] es la *historia* incorporada, categorizadora que ya ha des-cubierto antes —en lo semejante[A]— a lo inédito-ahora.

[A] Existe, entonces, la posibilidad de que las situaciones del Yo que es sean tan poco diferentes [tan habituales] que la efectividad de las categorías que se *invocan* no son alteradas, de tal manera que la facultad de la formación y la busca de las categorías se ve atrofiada, y no permite una adaptación fácil (o ni aún difícil) a otras situaciones —igualmente inéditas— que sí difieren de lo cotidiano.

Se ha dicho ya cómo se da la formación de las categorías; pero, ¿cómo se da la formación de los juicios? Aquí hay que tomar en cuenta un factor que no se ha mencionado: mientras que en el caso de las categorías se incluía sólo la parte del *contacto* sensitivo con los entes de la realidad [lo perceptivo] (de tal manera que su origen está en el ente que Soy, pero la causa de ese origen no), en los juicios además se incluye lo que tiene su origen y la causa de este origen *directamente* en el ente que Soy [lo sentimental] —aunque igualmente mediado por las capacidades sensitivas—.[A] **§ 11**

Empero, la judicatura no determina la concepción de lo sensitivo en el ámbito de lo teorético[B], sino en un ámbito que apela, además de a la historia —y antes que a la historia— del Yo, al núcleo vital del que se deriva lo que Soy: a la *motivación* [a lo que *mueve*].

La **motivación** del Yo es lo que determina lo que Soy en el sentido más vital de mi entidad. Determinación que va siempre hacia el futuro, que está eternamente deviniendo. La motivación me impulsa a lo que *hago* [a la acción]: es la tendencia del Yo hacia lo real, la parte del movimiento inter-activo que se funda en Mí. La motivación [lo que me mueve] es lo vitalmente determinante porque es lo que me *hace*, lo que constituye el *sentido* último de cada momento del yo [de cada conocimiento [de cada encuentro] de lo que hay allende], de la actualidad sensitiva de la entidad, del ser Yo quien Soy permanentemente, eternamente. La motivación es, ya en la consciencia, **repulsión** y **deseo**[C],

---

[A] Hay también una manera en la que lo sentimental puede entrar en el alcance de lo categorial, pero de eso se hablará infra, en “El conocimiento de lo que Soy”.

[B] Un poco más abajo se abundará sobre esto, pero lo theorético [lo que se contempla] se toma como designación por antonomasia de lo que hay en el conocimiento de puro; del desinterés por la consecuencia efectiva de lo que se conoce, del movimiento que implica solamente el abarcamiento del objeto, más acá del juicio y la pro-yección vital.

[C] El deseo es producto de la *frustración* de la motivación en su actividad; es un movimiento *fallido* en su inmediatez. No es, por lo tanto, un movimiento intra-corporal —que se realiza sin mediación—: es un movimiento que tiende hacia lo que se me niega ontológicamente [hacia lo que no Soy]. La repulsión es producto de la *satisfacción* de la actualidad de la entidad, es la exigencia de su salvación. Es un movimiento de huida ante la amenaza: es un movimiento

→

pero se manifiesta en la concepción de lo sensitivo como juicio. El juicio primario, el original, el que se presenta siempre es el del **agrado** o el de la **molestia**. La apelación al ente que Soy por parte de lo perceptivo (en un nivel básico), y de lo consciente (en un nivel de lo *reflexivo*, en un estadio donde lo sensitivo está ya-descubierto) y de lo sentimental *provoca* el juicio cuando se comprende [cuando, a la vez, se *entiende* y se *sabe*], pero también es provocado en la sensación misma y concebido con ella en la actualidad de lo sensitivo, en el acto mismo de la fundación de la consciencia [del conocimiento].

Hay dos momentos {ontológicos} judiciales ante lo que objeta y que dependen de los momentos en los que se in-tiende la entidad ajena. El primero es por la sensitividad bruta previa a la concepción como sensación; este juicio es *anterior* al juicio tal como se vio más arriba (que funda el sentido del objeto): se identifica plenamente con la sensitividad [con la *facultad* sensitiva] y no hay manera de modificarlo históricamente. Juzga sobre el *contacto* más franco con lo otro de Mí. Lo que manifiesta a la consciencia no es el agrado o la molestia como determinaciones de lo objetivo, sino el **placer** y el **dolor** que significan a lo sensitivo objetante.

El placer y el dolor sólo pueden darse ante la sensitividad pura, sin importar si es extensiva o intensiva. En el acto mismo de la sensitividad está el placerse o el dolerse. Más que juicios, se trata de *determinaciones sensitivas*. A pesar de que la determinación placentera o dolorosa es innata e inmutable y de que *toda* sensitividad es placentera o dolorosa en sí misma, hay grados de fuerza con los que se manifiesta, que son equivalentes al grado de fuerza que tiene la sensación, el contacto con

---

que rechaza lo que me niega ontológicamente [que rechaza la posibilidad de no ser].

Toda la consciencia no tiene como fin otra cosa que posibilitar la realización de ese movimiento (en ambos sentidos): toda la existencia se funda en la satisfacción de la motivación: la consciencia es un medio del ente que Soy para alcanzar lo otro de sí y aumentarse (garantizar su entidad por los otros entes) y de separarse de lo que la desintegra y desaparece (proteger su entidad de la amenaza de los otros entes). (cfr: "Lo que Soy y lo que tengo", pág. 117).

lo ente (así allende como aquende). Los sentidos de la vista y del oído, que abolen la necesidad de un contacto franco con lo entitativo objetante (el contacto se da con el reflejo de la luz o con las vibraciones sónicas que *determinan* los entes ajenos; pero no es el ente mismo el que *toca* mi entidad, sino una entidad más sutil, determinada por el ente ajeno que *veo* o que *oigo*) se manifiestan a la consciencia con un grado de placer y de dolor muy bajo, y esto cobrará relevancia cuando se trata del nacimiento del pensamiento, y que será abordado *infra* (cfr. pág. 104).

El segundo momento judicial es el que se trató antes y que es el que *concibe* el objeto como tal a la consciencia. El significado *para mí* [el juicio del objeto] sucede a partir de la objeción sensitiva en el momento de su concepción. El agrado y la molestia son determinaciones de lo objetante en la concepción de su sentido: se identifican con la concepción de lo sensible (así como el dolor y el placer se identifican con lo sensitivo); son juicios de los objetos (con un sentido transpresencial y translocal), mientras que las determinaciones sensitivas del placer y del dolor juzgan la sensitividad (que es *acto* presente y local).

La repulsión y el deseo son *actitudes* que acompañan siempre al juicio que se concibe, pero no son ellos juicios, sino algo que tiende a su *realización,* mientras que el juicio simplemente concibe la ocurrencia en la consciencia de lo que apela al Yo y a su motivación como molesta o agradable. Las **actitudes** se dan en la entidad, pero se conocen en tanto que el *estado* de la existencia [el ánimo] está marcado por la busca de su resolución. La actitud es la *tendencia general* a *actuar* lo que no es todavía *actual*; su resolución es, justamente, la *actualidad* de a lo que se tendía. La manifestación de la actitud en la consciencia es parte conformante del estado completo de ella, como una concepción general que, así, acompaña todas la concepciones particulares y *tiende* a la realización de una actualidad proyectada corporalmente, de manera inconsciente [sin conocimiento de esta proyección]. Muchas veces la ligadura entre el agrado y la molestia y la actitud deseosa o repulsiva es tan inmediata y tan fuerte que se descubre con claridad; las más de las veces, no es así y la existencia toda se ve marcada por actitudes que tienden hacia algo desconocido y difuso en el horizonte temporal.

A diferencia de lo que ocurre con las categorías, no son los juicios mismos los que mudan con el tiempo y se modifican con la historia. Por principio, las variaciones del agrado y la molestia no se dan en sí mismos, sino tan sólo en su graduación: Puede haber, en efecto, diversos grados *cuantitativos* de manifestarse estos juicios, pero *no* hay variación *cualitativa*. El agrado es siempre el mismo agrado y la molestia, la misma molestia; estos grados sólo dependen de la gravedad con la que lo que me objeta *me importa*. Lo que sí muda y se modifica históricamente en el caso del juicio es la *judicatura* (es decir, la motivación)[A]. La variación de la motivación se da porque ésta encuentra su núcleo en la entidad del ente que Soy; es decir que está integrada en el cuerpo. El agrado y la molestia que causen ciertas situaciones o presentaciones en particular dependen de la historia de cada una de ellas o de *apelaciones* previas de vivencias situacionales semejantes. La motivación del Yo se ve también determinada por el éxito o el fracaso.

La motivación *absoluta* es siempre hacia el **bienestar**; pero la actualidad particular [situacional | *in situ*] del *estar bien* es la que depende de las vivencias históricas y —como la incorporación de las categorías— depende, a su vez, del éxito y de los fracasos de los movimientos de deseo y de repudio que son instigados por los juicios. Las configuraciones históricas de lo deseado y de lo repudiado pro-vienen a la consciencia —a través de su concepción— desde la incorporación de las situaciones y de los objetos iguales o semejantes en la memoria-histórica del Yo.

La repulsión de algo por-venir depende del éxito de la repulsión de lo ya-pasado similar, o de su fracaso; la satisfacción del movimiento de repudio lo refuerza[B]; el fracaso de la repulsión no consiste en *no* alcanzar su plena satisfacción, sino en encontrar en el movimiento

[A] La judicatura no es otra cosa que la motivación; empero, se referirá a ésta con aquélla cuando se trate solamente de lo relativo al juicio (la motivación es mucho más abarcante). Es decir: la motivación, en tanto que referencia judicial, se llamará judicatura.

[B] Es decir que si el movimiento de salvación que ha sucedido tiene éxito, no en su ejecución, sino en la salvación y satisface así la motivación vital, entonces es satisfactorio y se *refuerza* el movimiento *in situ*.

repulsivo *efectivamente satisfecho* un dolor mayor que el que se proyectaba recibir, y del que se huía (esto incorporaría —paulatinamente— un repudio hacia el movimiento que lo provocó). Un movimiento de repulsión sin consumarse no puede *fracasar*. La frustración no es un fracaso: lo es el *dolor vital* consecuente de su movimiento.

El deseo, que nace de la frustración, se mantiene con ella; su satisfacción debiera apaciguarlo (cuando se trata de un deseo *vital*) o extinguirlo (cuando se trata de un deseo *casual*). Su fracaso consiste en que el movimiento del deseo provoque un dolor vital más grande que el placer a que se tendía. Todo movimiento que se *dirija* conscientemente hacia lo otro de mí parte del deseo; el trabajo [cualquier movimiento mío que tienda hacia cualquier ente de lo real, y que yo sea consciente de él] pasa por el estadio del deseo antes de *realizarse*. El éxito del deseo es la modificación de lo real, del ente que está más allá de mí para mi bienestar, para la **consumación** del deseo (el deseo se *consuma* en su *satisfacción*)[A]; es el aplacamiento o extinción de la *molestia* de la ausencia de lo deseado. En efecto, el deseo no aparece solamente hacia el exterior [extensivamente], sino que también se manifiesta desde el interior [intensivamente]. El deseo es, a la vez, el *sentimiento molesto* de malestar y la *percepción* (y también, en su caso, la *proyección* del bien-estar) que es *agradable* a esa molestia porque la extingue. El deseo, pues, se configura en este juego, en el que el *instinto* innato [la *configuración corporal* con la que ya se nace] es el instructor primario. La molestia del cansancio es el deseo del agrado del descanso; la molestia del hambre es el deseo del agrado del alimento; la molestia de la mentira es el deseo del agrado de la verdad [es la *filosofía*]; la molestia de la insuficiencia es el deseo del agrado de la alteridad; etcétera. Es decir que el deseo provoca molestia intensiva (de un sentimiento *juzgado* molesto) y agrado extensivo (de una percepción *juzgada* agradable).

El fracaso de ambos (de la repulsión y del deseo) no es su frustración: es el *dolor*. La no realización satisfactoria de cualquiera de estos movimientos básicos no es suficiente para hacerlos fracasar, para

---

[A] Hay deseos inconsumables, que son los deseos vitales.

hacerlos debilitarse en su concepción, para hacer que se incorpore una repulsión al movimiento que demandan. Esto se da solamente cuando la realización (total o parcial) del movimiento a que impelen provoca un dolor. El debilitamiento de un deseo, o de una molestia extensiva [objetiva] implica una repulsión hacia la realización de ese movimiento. *Sólo el dolor puede hacer fracasar la motivación*.

La concepción de lo consciente (a partir de lo sensitivo que *apela* —en su contacto— al Yo) es —además de categorizado [de determinado en su conocimiento *teorético*]— juzgado desde la motivación del ente que Soy; y así —ya-concebido— ocurre a la consciencia. De tal manera que no sólo se conoce lo que *hay* en el mundo, sino lo que *hace a mí* del mundo. El sentido de todo lo en la consciencia depende de ambas cosas —aunque, primariamente, del juicio—. Cada percepción y cada sentimiento (y, por ende, cada pensamiento) son siempre juzgados —aunque en muy diversos grados— como agradables o molestos; el agrado y la molestia son manifestaciones de la *motivación* hacia las concepciones particulares; el deseo y la repulsión son las actitudes [tendencias motivacionales] básicas a que impelen el agrado y la molestia. La concepción del juicio de lo que en la consciencia ocurre es lo que perfila el ahora de la existencia-consciencia; es lo que llama al ente que Soy —en el acto mismo de ser— a *realizar-se*; el Yo —eternamente *actual*— se realiza en sus actos por mediación del yo-consciencia [el ente se *actúa* [*actualiza*] en la realidad por mediación del existente]. El juicio de cada sensación descubre lo que cada objeto y cada sentimiento significan para la motivación y, al *mismo tiempo*, provoca *movimientos de respuesta* [provoca la *responsabilidad*] del Yo (que perennemente responde a la perenne apelación del yo) [(que es perennemente responsable)]. *La consciencia, en su concepción, es manifestación del Yo, y, en su existencia, es apelación al Yo*.

§ 12 Todo lo que se concibe (así las percepciones como los sentimientos) se refiere a algo que se sucede ahora {en la existencia}, a algo que hay en el ente que Soy *actualmente* [*en acto*]. Lo en la entidad es el *factum* de *ser*; lo en la existencia es el *factum* de *existir* [lo en la consciencia es el *factum* de *conocer*]. En la consciencia las sensaciones trascienden su actualidad;

existen [son conocidas] más allá de su aparecer presente: son pre-yectadas y pro-yectadas por la concepción [conceptualización] de lo consciente (categorización y juzgamiento de lo sensitivo y lo sentimental). Ambos (las categorías y los juicios) son determinaciones conceptuales. Pero, ¿cuál es el comportamiento general de los conceptos?, ¿cómo es su manifestación que permite este encuentro con lo pasado y lo futuro de lo objetivo?

La consciencia es el conocimiento. El descubrimiento de lo que hay en el mundo se da *en* la consciencia y, de ahí, se instituye (se aprende o se incorpora) de lo conocido a lo corporal. Cada acto sensitivo del cuerpo se manifiesta en la consciencia en sí mismo; la actualidad sensitiva es, en primer lugar, la actualidad de la consciencia. Es de suponerse que, en un primer momento, la sensitividad y la consciencia se identifiquen cabalmente. La concepción [conceptualización] de lo sensacional es lo que dota de *sentido* —así lógico como vivencial— a lo sensitivo. El juicio sobre lo sensitivo se ejerce siempre, la actualidad de la sensación —todas y cada una de ellas— es, como tal, agradable o molesta y no necesita de ningún aprendizaje para juzgarse. Las categorías son históricas por completo, aunque dependientes de la facultad sensitiva innata [de la configuración sensitiva con la que cada contacto inhiere a mi entidad].

La concepción es el nacimiento a la consciencia de la sensación como dotada de sentido, y esta dotación le viene directamente de la *historia*. Un concepto es lo que —en cada momento— se concibe de lo que es; y lo que es viene a la existencia por la actualidad de la sensitividad de lo que Soy (así intensiva como extensivamente). En la consciencia, que es la actualidad de la sensitividad, todo es devenir; no hay presente, todo es ya pasado y evanescente; la temporalidad es una cualidad ontológica de la existencia, no de la entidad. Pero el incesante *pasar* de las sensaciones no conformaría un conocimiento certero ni uno como el que cada quien puede apreciar en su propia existencia. Por la consciencia, la actualidad sensitiva viene a la existencia como temporal, como sucesiva y es sólo en el conocimiento en el que se funda el tiempo de lo que existe. Pero esta sucesión interminable e incesante de lo que

se siente es arrancada del burdo devenir de la temporalidad gracias a la concepción, en la que se dota de sentido formal y semántico a lo sensitivo. El concepto destaca a lo que funda la consciencia [a la sensitividad] de la mera sucesión insensata y lo fija en la continuidad y en la constancia de su existencia y de la existencia de lo que le semeja. La institución de entendimientos y saberes en el Yo que soy permite que, ante la apelación de lo nuevo inédito (cada sensación lo es, cada momento lo es) resurja la historia de lo que me ha tocado y encuentre en lo que ahora me toca un sentido, que ha sido previamente descubierto, al que ya se ha habituado. La concepción, pues, convierte lo que de otra manera sería una necia sucesión sin sentido en un mundo *habitable*, en el que lo que Soy puede realizarse más allá de su presente y de su localidad.

El descubrimiento de lo que hay en el mundo [de lo que existe] como objeción a lo que Soy se da como una interacción en la que la curiosidad de mi entidad interroga a lo que sucede en el movimiento mío y suyo y descubre de esta manera las determinaciones que, en tanto objeto, tiene lo que me enfrenta. Lo que se va descubriendo es la objetividad de la entidad ajena; es decir que lo que entitativamente *toca* a mi cuerpo, en mi consciencia existe como un objeto; la objetividad de lo entitativo *otro de mí* es su manifestación en *mi* conocimiento [la objetividad de lo entitativo *otro de mí* es su manifestación en tanto que *adecuada* a *mi* sensitividad]. Se descubren así sólo las cualidades objetivas de lo entitativo; esto es, lo que *se me presenta* de ello en tanto objetándome solamente, sin contar con lo que se manifiesta *desde la sujeción* de mi propia entidad.

La curiosidad es la disposición a encontrar lo que hay en el mundo. El descubrimiento se puede dar de manera plenamente consciente o sólo parcialmente consciente; en el primer caso se trata del *aprendizaje del entendimiento*; en el segundo, de la *incorporación de la sapiencia*[A]. La

[A] Convienen un par de aclaraciones: a) no es que lo que se aprenda se instituya en un ente distinto del cuerpo en el que se incorpora el saber, sino que, dada la cualidad sutil del movimiento que significa el conocimiento, el aprendizaje —plenamente consciente— es también más sutil, mientras que la incorpora- →

participación de la consciencia consiste en la mediación, es poner de manifiesto la existencia de lo objetante al Yo y, por lo tanto, apelarlo de manera que dicha objeción provoque a la motivación de lo que Soy; ese movimiento que se provoca es el que se instituye en lo que Soy, si ha tenido éxito. Su fracaso implica el intento de un nuevo movimiento hasta que el motivo se satisfaga o hasta que el costo del intento suponga una repulsión mayor que el deseo que se manifestó en un primer momento. La curiosidad es, entonces, una *actitud de receptividad* ante la manifestación de lo que existe en el mundo, que está siempre activa; es la receptividad por excelencia de lo otro de mí. Recibir la objetividad del ente otro no es solamente encontrarse con su sensación (no se agota en ello —violencia bruta en la que mi existencia se funda por lo ajeno que me toca—), sino que pasa por descubrirla más allá del ahora sensitivo que lo intiende a lo de Mí y lo manifiesta en su existencia, es hallarlo en sus razones [en su principio y su finalidad] y sustraerlo del devenir de lo sensitivo para entenderlo como un ente entre entes considerando sus mutuas relaciones y condiciones, y con un significado para lo que Soy (esto es, como un motivo de deseo o de repulsión, que me hace tender a o huir de él).

La actitud de curiosidad es expectante. Se espera lo que pueda ocurrir con el objeto que se tiene enfrente. La expectación es la condición del descubrimiento porque éste *se da*, de manera impersonal, i. e., no es *hecho* ni invocado por la voluntad del cognoscente; lo que se manifiesta de lo otro cabe esperarlo desde sí mismo (en tanto que es en el contacto —y no más que en ello— en el que se me da), y las conjetu-

---

ción se refiere a movimientos más efectivos o a cambios más arraigados en el estado corporal (el fundamento de la concepción) de manera que no es consciente su aplicación, ni tampoco su presencia en el momento de que lo sensacional es concebido. b) La incorporación de la sapiencia "parcialmente consciente" se refiere a que, en la determinación del movimiento a incorporarse interviene el conocimiento en tanto que manifiesta la situación en la que la realización tal es posible, y no porque conceptualmente se determine lo que se incorpora y cuándo.

ras han de buscar su verificación[A]. La interrogación no es concomitante al descubrimiento, es un momento previo que es proseguido por la expectación de la respuesta del objeto. La actitud curiosa es receptiva, es decir que con ella se tiene una especial disposición por instituir lo que ocurre en el mundo, pero esto *no* implica que cualquier otro movimiento no instituya también lo que sucede en su ejecución, pero cuando es así lo que se instituye no es tanto lo en la consciencia, sino el ejercicio de lo que *se hace* [no tanto se aprende, cuanto se incorpora]. Cuando hay una *ocupación* de la consciencia por la actividad del *trabajo*, no se conoce tanto lo que hay en el mundo cuanto se repara en *realizarse* por la actividad del cuerpo [por la actividad de ex-tender lo que Soy].

Cada movimiento se instituye (así consciente [aprendido], como inconsciente [incorporado]), pero su determinación en la concepción de lo sensacional depende de la fuerza de la institución. Entre más reciente, más fuerte; pero esa fuerza se pierde con el tiempo, que sustituye incesantemente el contenido de la existencia. El nuevo ejercicio del movimiento que se ha instituido aumenta o devuelve la fuerza de la institución arrebatada por el devenir. La curiosidad permite instituir con mayor fuerza lo en la consciencia [permite un mejor aprendizaje] (pues es de suyo una actitud receptiva); la expectación lo es de la manifestación instituible, así del movimiento propio como de la *contemplación* del movimiento ajeno. Lo ya instituido y lo ya instinto [las instancias de lo que Soy] *conciben* lo que ocurre ahora por su restitución, por el reaparecer del sentido que se descubrió ya en la historia.

La concepción [el concepto] que tengo de lo objetante es lo que me permite darle forma y sentido a la sensitividad. El concepto [el resultado del acto conceptivo] *im-plica* en la manifestación sensitiva actual

[A] Dice bien Heráclito que «Quien no espera lo inesperado no llegará a encontrarlo, por no ser ello ni escrutable ni accesible» (DK B18). La actitud curiosa es atender a lo que llegue a pasar, *esperar* algo que no se sabe qué es y que, por lo tanto, no puede determinarse con anticipación. Aquello que no se puede encontrar si no se estaba ya preparado para recibirlo, sin saber de qué se trataba, ello es lo que *se descubre* de lo que me objeta (la manifestación de su comportamiento y, así, de su propia motivación).

toda la carga histórica de lo que Soy y, por lo tanto, también prevé lo que le seguirá. Es decir que la concepción de lo sensacional lo pre-yecta a su pasado y lo pro-yecta a su futuro, al mismo tiempo que lo significa —para Mí— proyectivamente [me proyecta situacionalmente ante la objeción que representa]. El pasado y el futuro se dan sólo en el conocimiento [en la consciencia | en la existencia], son una su-posición del objeto mismo [se subponen a lo sensitivo mismo]. Es esta suposición pre y proyectiva la que se refuerza o se debilita con el movimiento que resulta de la concepción del objeto ahora y, por lo tanto, el concepto mismo (síntesis de lo categorial y lo judicial) del objeto. También ocurre que la suposición se dé después de la concepción objetiva, que nazca de una conjetura y que, entonces, se *expecte* la ocurrencia de tal o cual cosa, con lo cual se instituye progresivamente (conforme se ejerce y se refuerza) la concepción consecuente; es decir que la suposición que nace después de la concepción se va —por la repetición de su ejercicio— paulatinamente incorporando-aprendiendo. La formación de la conjetura sobre la que se basa la suposición *a posteriori*, así como su cualidad no competen a este estudio, en el que sólo se quiere indicar la estructura y alcance de la concepción objetiva. Hay que señalar con cierta insistencia, en cambio, que el concepto de un objeto se va instituyendo y modificándose gradualmente; deviene junto con el cuerpo que Soy, con el que cada uno es.

Tanto los juicios cuanto las categorías son determinaciones conceptuales. El concepto [la concepción] dota a lo sensitivo de un sentido *lógico* y de un sentido *vivencial* y lo trasciende de su actualidad; lo sensitivo es un *acto* del ente que Soy, el conocimiento [la consciencia] nace de esa sensitividad. Cuando conozco, conozco lo que *me* toca. Pero la consciencia no sólo es el devenir incesante y bruto de lo sentido, la consciencia es temporal; esto es, contiene lo pasado y lo porvenir en el seno mismo del acto presente al que está arraigada por su fundación en lo entitativo (y la entidad es eterna presencia). En el conocimiento existe lo que en la actualidad ya no es [el conocimiento es trans-presencial]; lo que existe en la consciencia no deja de existir luego del ahora, sino que se desvanece conforme deviene lo siguiente, va per-

diendo densidad ontológica [va pasando] lo que había en la existencia. La concepción [conceptualización] de lo sensible va mucho más allá; es, en cada momento, traer lo pasado y lo futuro al ahora de la consciencia [es preyectar y proyectar lo objetivo] y, así, manifestarlo al Yo que soy. Se trata de poner lo que fui en la actualidad {sensitiva} de ser {Yo}: Es conocer lo que me toca como objetante, no sólo como objeción; es, en este sentido, *entenderlo* como un existente particular en su aparición y en su función, y como diferente del resto, darle una particularidad respecto de lo otro que se me da en el mismo acto de lo sensitivo; es comprender lo que significa *este* objeto para mi Yo en la consecución de la única meta que persigue: el *bien-estar*.

Los objetos ya concebidos, entonces, adquieren un significado para Mí. La motivación, que es la que se manifiesta a la consciencia como juicio (placer-dolor, agrado-molestia), como deseo, como repulsión o como actitud, es la tendencia de lo que Soy a alcanzar lo ajeno para satisfacer *su* postulado (el bienestar). El sentido último del conocimiento de lo que es, es justamente encontrar la manera de *realizar-me*, de encontrarme en una estancia *buena*. Esto es lo que se persigue con el conocimiento. El conocimiento [la consciencia] *manifiesta* a lo que Soy lo que es, y lo que Soy manifiesta su *motivación* a la consciencia para poder encontrar lo que lo *faculte* para la satisfacción de su entidad, para la consecución de *su* bien: segur siendo y ser más. El sentido de la existencia *desde mí* es el terreno sobre el que crece todo el conocimiento. Encontrar a lo que es para poder *realizar* lo que Soy: he ahí el fundamento de la existencia… el sentido último del mundo[A].

Empero, para encontrar en el mundo mi realización es necesario tratar de entenderlo {al mundo} desde sí, encontrar cómo es, cuál es su *razón*. Pero no es posible encontrarla en la entidad del objeto (inalcanzable siempre), sino en la existencia fundada por *mi* sensitividad en cuyo acto se in-tiende lo que es ajeno, pero esta in-tendencia lo es de lo *adecuado* a mi sensitividad. Lo que es, es actual; lo ente es el acto de ser

---

[A] Es último en tanto que más allá de él no hay ya sentido. Cfr. “El sinsentido de vivir”, pág. 324.

lo que se es. Lo que los *cubre* y guarda en su entidad de la mía es *mi* separación de ellos, que es la de ellos conmigo; separación que sólo me permite encontrarlos cuando y como me con-tactan. Este contacto es la manifestación *de lo que ellos son* que se me descubre; la institución de esto des-cubierto y su posterior restitución cuando lo invoque algo semejante, eso es el concepto. Tener un concepto de algo es conocer su *razón* [su *ratio*][A].

En el mundo —que se conoce, que existe— se *habita*, y esta *habitación* [*habituación*] se va formando por la constancia en el encuentro con situaciones siempre semejantes. Habitar algo es tener *seguridad proyectiva* de su acontecer; lo habitual es lo que ya no me pide un movimiento consciente para entenderlo, es lo que ya se sabe [lo incorporado]. El conocimiento de sus rationes es *efectivo* —no importa si corresponde con la realidad o no—. La seguridad que me brinda la habitación es la seguridad de lo futuro de mi entidad, la conservación de los hábitos es una tendencia de sobrevivencia (excepto que se manifiesten como una amenaza). La incertidumbre es en sí misma una amenaza porque la preyección y la proyección de lo que me objeta no es fija, el pasado y el futuro, la *efectividad* del objeto no están determinadas ni, por lo tanto, seguras. La seguridad de la no destrucción permite la calma. Lo habitual es el regreso a lo que ya he sobrevivido y es, así, la seguridad de la sobrevivencia futura.

El saber de lo que hay en el mundo me permite encontrarme con lo que me depara de manera tanto más habitual cuanto más *sepa*, cuanto más *entienda* de él. El conocimiento *in-tiende* lo real en mí (como *mundo*) y permite así la *ex-tensión* Mía en lo real al *realizar* mi habitación. No tratar ya de habituarme al mundo, sino de hacer al mundo habitual a mí: eso es el trabajo.

Los conceptos convierten a lo efímero sensible (siempre evanescente) en un mundo en el que se puede anhelar y temer, en el que los

---

[A] Con esto no se quiere decir que tal *razón* sea *efectivamente* correspondiente con lo que ello es en la realidad, sino que *está en la consciencia*, que se sabe o se entiende (o, si ambas, se comprende) su sentido, el origen y la finalidad con los que se dan y, así, se determina la posible interacción.

objetos tienen un sentido *desde sí* y uno *para mí*: lo convierten en habitual, implican en los objetos su trayectoria pasada y futura, su-ponen su origen y su destino y, así, le brindan su conocimiento, pero nunca su *facticidad*. Es decir, que por mucho que en la concepción se determine el conocimiento del objeto, éste es sólo en su *sentido*, en su *razón*. Pero esta razón puede ser falseada o verificada en cada momento, pues el fundamento de la concepción es la sensitividad, que es acto [que es *real*] y esto nunca se puede determinar *desde mí*, sino que cada ente lo es desde sí. En efecto, uno no se halla jamás en la posesión de la entidad [del fundamento de la existencia] ajena, aunque bien puede hallarse con lo verdadero…

EL PROBLEMA DE LA VERDAD

§ 13 Si la concepción de lo sensitivo, su sentido, su forma, su saber, su entendimiento, su conocimiento surgen sólo desde el yo, ¿cuál es la delimitación de lo cierto y de lo falso? ¿Cómo se llega a la seguridad de la habitualidad? ¿En qué sentido puede hablase de *verdad*?

La **verdad** no es una determinación entitativa, sino que se refiere sólo a lo que se conoce [a lo que existe, a los objetos]. Pero, así mismo, no hay una cualidad *objetiva* que determine la verdad en su apariencia, no hay objetos verdaderos ni objetos falsos y bastante menos hay entes verdaderos ni entes falsos. La cualificación veritiativa no pertenece a lo tangible. No hay en la sensación nada que pueda designarse de una o de otra manera, no es en el ámbito de lo entitativo ni del fundamento sensitivo de lo existente en donde se puede encontrar el fenómeno ni el discernimiento de lo verdadero y de lo falso. El problema de la verdad compete solamente al momento ontológico de la *concepción* y al movimiento que se *realiza* a partir del conocimiento concebido así.

La verdad no es un fenómeno primigenio, que se dé junto con los objetos en su apariencia; no se manifiesta en la seguridad de la percepción ni se conoce como una determinación de lo existente. La verdad se da siempre como *corrección* de lo falso: *es un movimiento que niega —y corrige— el error*. La falsedad es el primer estadio de la consecución de lo verdadero. La posibilidad del equívoco es la que muestra la necesi-

dad de la verdad como un descubrimiento de los objetos del mundo más *profundo* de aquél que se detiene en la patencia de las manifestaciones sensibles de lo ente, del que se conforma con la inmediatez que se muestra efectivamente con la fuerza de lo ahora-percibido.

Por medio de la dotación de sentido [de la concepción], el objeto se pre-yecta y se pro-yecta. Estos movimientos *eyectivos*, al mismo tiempo que extienden el ahora sensitivo, lo alejan de la seguridad del arraigo en lo actual, de la eternidad inconcebible (y, por lo tanto, inefectiva) de lo entitativo. La apelación a lo que Soy y a su historia en el momento de la concepción de lo en la consciencia es el movimiento por el que se le su-pone el sentido de lo que nos objeta. Es este movimiento el que funda el pasado y el futuro de la existencia. Pero el acto de lo sensitivo tiene una vinculación entitativa con lo otro de mí por el *contacto*, mientras que la concepción se da por lo histórico instituido e instinto en lo que Soy, y no tiene, por lo tanto, ninguna relación franca con la actualidad entitativa de lo objetante, y aún más, toda su *razón* radica en justo eso: en poder trascender el acto presente y llegar a lo que ya no es y a lo que no es todavía.

Así, inevitablemente el movimiento de concepción objetiva supone en los objetos determinaciones categoriales y judiciales; tales suposiciones tienen asidero en la historia del Yo. Mi historia, evidentemente, no pude ser omniabarcante, sino que se tiene que ceñir estrictamente a lo que *le toca*; y ni aún esto le conviene totalmente, porque lo instituido tiene un carácter perennemente evanescente (que tendría que ser ejercido para reforzarse y no desvanecerse, pero aún el ejercicio no puede decirse que lo sea de lo instituido primero, pues siempre hay algo ya perdido). De esta manera, no hay garantía alguna de que la historia en la que se basa la concepción corresponda con lo objetivo en su existencia.

La formación de las categorías y de la judicatura —como se dijo más arriba— se da por el ensayo y el error del éxito o del fracaso, su ejercicio no es solipsista: es un movimiento, y los movimientos actúan en la realidad, inciden en ella. Todo movimiento extensivo implica inter-acción entre la *actualidad* del Yo y la *actualidad* del ente ajeno. Las

suposiciones de los objetos que se conciben no se agotan ahí mismo, sino que son *verificadas* o *falseadas* por su *efectividad* [por su consecuencia *efectiva*] en la actuación que a partir de ellas se ha determinado, por que el resultado del movimiento —que se ha satisfecho— sea o no correspondiente con lo que se supuso. La corrección de ese movimiento implica la corrección de la concepción {del objeto} que fracasó y esto es lo que principia la busca de la verdad.

El **ingenio** es un *instinto* que consiste precisamente en suponer en los objetos algo que no ha sido antes *dado* a la historia. La preyección y proyección conceptiva pueden ser una simple restitución de lo que ya ha pasado o una deducción del ingenio a partir de esa restitución. En la corrección de lo que ha fallado, el ingenio practica una su-posición eyectiva[A] *a posteriori* y consciente, lo que *motiva* nuevamente al Yo, que *realiza* un nuevo movimiento que de igual manera *verifica* o *falsea* la suposición y, por lo tanto, *refuerza* o *debilita* la concepción. Que la verificación de los conceptos se dé en el movimiento entitativo *real* de mi Yo, significa que se da como una interrogación de la realidad. El fin del movimiento nuevo no es encontrar la verdad, sino realizar con éxito lo que antes ha fracasado, pero para esta realización hay que descubrir primero conscientemente las determinaciones objetivas involucradas y este descubrimiento (que es la corrección de la falsedad: la verdad) se instituye. La corrección de lo que es *negado* por la efectividad del enfrentamiento con el mundo es, así, una necesidad instintiva; el instinto del ingenio es lo que permite ex-tender la objeción de lo que me apela sensitivamente por medio de la eyección. El funcionamiento de la consciencia es el encuentro con el mundo, pero encontrarlo es encontrarlo en su *efectividad*, en la concepción *verdadera* de su existencia; de otro modo no habría caso, y todos seríamos dementes que esperan efectos por actos que no los provocan, y que morirían en la desesperación de no encontrarse con la satisfacción de su deseos y necesidades.

[A] En adelante, cuando se hable simplemente de "eyectivo" se entenderá tanto lo preyectivo cuanto lo proyectivo.

La verdad de un concepto que jamás ha sido errada no se puede decir que es verdadera, sino sólo por extensión. La concepción de un objeto que jamás ha fracasado simplemente forma parte de él, no se manifiesta como una concepción subjetiva hasta en tanto no haya una escisión que, por el fracaso (efectivo en la vivencia o posible en la imaginación), haga imposible la concepción que se tiene aún cuando el objeto permanezca. Un concepto se falsea cuando lo que *no debería* suceder —dado el *sentido* con el que se ha concebido algo— sucede (lo cual excluye de la existencia este sentido), mientras que el objeto permanece existiendo: se escinde el objeto de su concepto, se separa lo que existe de lo que no. El encuentro con lo que se opone a nuestra concepción nos hace conocer de ella, nos la manifiesta como algo que está en la determinación *nuestra* del mundo, lo que antes no es posible[A]; se hace patente la disociación entre lo que *de mí* le llega al mundo y lo que el mundo *desde sí* me manifiesta, evidencia lo supuesto, que antes se confundía con la apariencia del objeto mismo.

La verdad, entonces, es siempre *positiva*, pero —también siempre— nace como respuesta a la *negación*. El mundo existente *niega* la *efectividad* de lo que hay en la consciencia como objeto-ya-concebido y, después de este fracaso, el Yo *su-pone* la nueva determinación objetiva que al final se verificará o se falseará. La fuerza que adquieren los conceptos y la judicatura depende, pues, de la repetición de su ejercicio; esto es, de la mayor *verificación* de su *efectividad.* Pero la consecución *efectiva* de lo que se busca a partir de una concepción específica no quiere decir que eso garantice una *correspondencia* con lo real, sino sólo con lo que *me ha tocado*; garantiza, sí, una efectividad en el mundo hasta ahora, pero este mundo nace de mi sensitividad y de las relaciones entre ellas que he descubierto y de ninguna manera se puede pretender

[A] No se trata de que el fracaso en la actualidad del ente que Somos sea la única manera de volvernos conscientes de las concepciones que determinan nuestra existencia, también se le puede oponer un pensamiento, una imagen, o la palabra de otro, pero lo que aquí se describe es la operación básica que manifiesta el discernimiento de lo que es verdadero y de lo que no a la consciencia.

que alcancen lo que son desde sí los entes. La fuerza que da la *verificación* a los conceptos es la que los vuelve verdaderos en el ahora de la consciencia y proporciona la seguridad en la determinación de lo porvenir a partir de ello (determinar que el sol saldrá mañana y actuar sin la preocupación de que no sea así, por ejemplo).

La verdad no es una correspondencia entre lo conocido y lo real [entre lo existente y lo ente]. Ninguna relación tal puede ser verificada; la verificación ocurre solamente en el ámbito consciente y ahí es donde tiene toda su determinación la verdad. La no correspondencia de lo concebido en la existencia con lo ente en lo real *falsea* el concepto, pero esto no quiere decir que un concepto no falseado efectivamente *corresponda* a la realidad. El descubrimiento de lo que hay en el mundo es la determinación de las *rationes* de lo objetivo, de tal manera que es imposible sugerir que lo que se encuentra en el conocimiento de lo existente corresponde igualmente a lo ente, aunque resulte de una interacción entitativa, puesto que es siempre lo sensitivo lo que funda el conocer. La *efectividad* de lo concebido [del concepto] *asegura* que lo que se eyecta del objeto sea verdadero; es decir, se verifique; la **verificación** es el movimiento en el que ocurre en el mundo lo que se proyectaba que ocurriría. Es esa la operación de la verdad: en la consciencia, asegurar lo que se concibe en su efectividad. Pero, entonces, un concepto puede ser *verdadero* y al mismo tiempo *no corresponder* con lo real; y seguiría siendo verdadero hasta que se falsee [hasta que se descubra el fracaso que implica esa {previa} verdad], porque *la verdad es una determinación conceptual*. No se puede decir que lo que antes se pensaba *efectivamente* verdadero y ahora se descubre falso ha sido siempre falso, porque eso es hacer de la verdad una cualidad objetiva [que objeta como sensitiva], cuando se trata de una cualidad subjetiva [que sujeta a la concepción del objeto]: era, antes, verdadero, pero se ha falseado.

§ 14 Hay un caso particular en la manifestación de la verdad: *el discurso*. En el discurso que se pretende verdadero, lo que *objeta* al Yo quiere encontrar en sí mismo *su* verdad o *su* falsedad; pero estas cualidades pertenecen sólo al sentido de un objeto, no al objeto mismo. Sucede que el discurso tal pretende ser, en sí mismo, un *sentido* que objeta, más que

un objeto con sentido. Aquí el movimiento verificativo tendría dos momentos: el primero es el mismo que con todos los objetos no discursivos: concebir el sentido del lo objetante sensitivo. Es decir que, a partir del entendimiento y de la sapiencia [de la historia] del Yo, se le encuentra {a lo que objeta como sonido} un sentido y se concibe este sentido exactamente del mismo modo que el del resto de lo sensitivo.

Se trata de un *primer* momento veritativo porque que el sentido del discurso —que se manifiesta sensitivamente como sonido— es concebido completamente desde Mí y desde mi historia. Todo lo que me llega de los entes ajenos es la objetividad sonora, pero ésta —como todo lo sensible— no tiene sentido en sí, sino que el sentido lo es sólo en la consciencia, y para eso tiene que concebirse desde el que escucha (de otro modo —si el discurso tuviera sentido en sí mismo— cualquier palabra de cualquier idioma se entendería sin necesidad de aprenderlo [de instituirlo en la historia del Yo]). La diferencia es que el discurso que se pretende verdadero no se significa a sí mismo como la objeción que *es*, sino a un sentido que conviene a los existentes que no son él, a cosas distintas del sonido. La objetividad sonora de las palabras sólo importa en el momento en el que se descifra el sentido del discurso. Es ésta la primera instancia de concepción, y es entonces que hay cabida para el equívoco: el sentido que se conciba ante la objeción del sonido de las palabras no tiene que corresponder al sentido que concibió quien emita las palabras que se escuchen; pero esto es lo mismo que sucede con cualquier concepción objetiva.

La segunda instancia veritativa viene en el momento en el que se concibe el discurso que se escucha y que, como discurso, es en sí mismo sentido, lo que significa que se refiere a algo que difiere de sí, que es la *suposición* que debería acompañar a un existente, pero sin la manifestación del existente. En el discurso acontece la inversión de la efectividad de lo objetante: no es un objeto al que se le sub-pone un sentido, sino que es un sentido al que se le super-pone un objeto. Aquí la *verificación* es distinta; no se trata de la efectividad de la actualidad de un objeto, objetos o situación *dada*, sino del efectivamente *darse* de un objeto, objetos o situaciones; es decir que no se tiene una objeción de la

que se espere que efectivamente se manifieste de tal o cual manera, sino que se tiene un sentido que espera por encontrar la objeción en la que se encuentre él efectivamente. Por supuesto que puede haber un discurso que hable con pretensión de verdad sobre un objeto *dado* ahora, como cuando se dice que "*este* gato es negro"; pero el sentido del discurso (que es el discurso mismo) no implica el estar ahí del gato, uno puede escuchar de espaldas esa afirmación y concebir su sentido y aún así tendría que voltear y *verificar* la existencia del gato.

Todo lo discursivo tiene, por lo tanto, una verificación pendiente. La dimensión discursiva implica un nuevo ámbito de la falsedad: *la mentira*. Con la palabra [con el pensamiento] es posible mentir, engañar no sólo a los otros, o los otros a mí, también yo a mí mismo. Hay casos en los que la verificación y el discurso son simultáneos (como cuando alguien dice "este gato es negro" al momento de ver al gato), en este caso se trataría de manifestar discursivamente la concepción que se vive de lo efectivamente existente, pero aquí el equívoco verificativo consistiría en la concreción lingüística de lo conceptual [en la *designación* de lo que se concibe]; es decir, yo puedo *concebir* un gato negro y decir, por equívoco, que es blanco; yo puedo decir "tengo miedo" cuando estoy angustiado, puedo decir "me duele el estómago" cuando en realidad es el intestino, pero aquí la falsedad estaría en la *designación discursiva* de lo concebido, no en la concepción misma que se quiere expresar. La **mentira** sería la no *correspondencia efectiva* [el que no refieran a la misma efectividad en el mundo] entre el sentido de lo que se concibe en la existencia y el sentido de lo que *se dice* y que es, más bien, el sentido de lo que *se escucha*. La designación de lo conceptual-existente con un concepto-palabra *siempre* será, en mayor o menor medida, equívoca, puesto que las concepciones son nuevas en cada ocurrencia, mientras que las palabras —y es esa su gran maravilla— son siempre las mismas y, también, porque las concepciones se agotan en su ocurrencia en la existencia en que se fundan, mientras que las palabras se encuentran en el mundo y apelan a cada cual de acuerdo con su propias instancias. La falsedad de los discursos referidos a lo que actualmente *me ocurre* es la mentira, y proviene siempre de un

equívoco en la designación discursiva de los conceptos de lo existente. Por supuesto que tal equívoco puede darse a propósito, pero esto no es —me parece— mayoritario, sino que la mentira es involuntaria las más de las veces, porque el equívoco tal {en la designación} proviene de la *insuficiencia* de cualquier sistema lingüístico que ineludiblemente ha de ser finito. Mas, ¿qué se ganaría con un lenguaje de signos infinitos?

La verdad no radica nunca en un discurso, sino siempre en la posibilidad de que el sentido de lo que hay y de lo que acontece en el mundo (que es lo que yo concibo) se cumpla [se verifique]. Ni la concepción sub-puesta ni la verdad que se restituye en lo que objeta necesita de su entendimiento, ni mucho menos de que sea o pueda ser dicha. La estructura de la manifestación veritativa es tal que no depende de su enunciación; lo verdadero lo es en mí como entendimiento o como sapiencia, como aprendido (en la interrelación de conceptos) o como incorporado (en el movimiento del cuerpo), pero su carácter de *entendido* no es necesario para que su verificación acontezca. El concepto de un objeto [lo que se concibe de un objeto] no tiene por qué poder ex-presarse lingüísticamente, ni lo que puede ex-presarse lingüísticamente tiene por qué concebirse con el objeto del que se pretende hablar. Es la verificación lo que cuenta en el momento en el que se refuerza o se debilita el concepto del objeto; la verificación del sentido de lo que *se dice* sólo la hace un tercero, para quien el sentido que nace de la concepción de la *palabra* como objeción sonora es el sentido original[A]. Pero para el Yo que concibe lo que dice, la verificación es del concepto. En este sentido, el saber no tiene por qué entenderse, ni el entendimiento tiene por qué saberse. La comprensión es el ayuntamiento de ambos, es un saber que se entiende, pero no es lo más corriente el comprender las cosas, sino el simplemente entenderlas o el simplemente saberlas.

[A] En tanto que objetado también por el sonido que ahora se ha puesto en el mundo allende, el Yo mismo que pronuncia también verifica el sentido que concibe con la palabra ahora escuchada.

La sapiencia (que es incorporada) no es, desde sí, dable a la verificación ni a la falsación porque opera inconscientemente; sólo cuando se manifieste como concepción en la existencia puede determinarse falsa por el fracaso del movimiento que parte de lo concebido o verificarse en el momento en el que se realiza con éxito[A]. El entendimiento es siempre susceptible de cualificarse veritativamente, porque se refiere a la relación de conceptos, con lo que éstos deben permanecer atendidos por la consciencia, si es que el entendimiento está operando al respecto. Cuando un discurso *que se entiende* objeta (un discurso que no se entienda debe permanecer indiferente), la decisión sobre su verdad es inmediata, no se puede posponer hasta la verificación del sentido discursivo, sino que la misma apelación de ese sentido a mi Yo provoca —como todo lo que lo apela— un *juicio*. Si se trata de algo que solamente se refiere a lo que *entiendo*, tal decisión depende de que mantenga la atención en *mi* entendimiento del tema y que lo compare con el entendimiento del sentido del discurso que me objeta, o de la sola atención del discurso, cuando éste no sigue las relaciones lógico-conceptuales que yo entiendo (y que también puedo saber, es decir, comprender). Cuando el sentido del discurso, en cambio, objeta algo que yo *sé*, la reacción es más instintiva. La objeción de un discurso que manifieste un sentido que se entienda y que *choque* con la sapiencia que tenemos del tema se manifiesta como falso cuando, al apelar a lo que Soy, se *juzga* como *molesto*.

[A] Dependiendo de la importancia de la tendencia del movimiento —esto es, de la importancia del fracaso— éste, así como su corrección, puede permanecer inconsciente. Sólo en el momento en el que se requiere del *entendimiento* de lo que está pasando para corregirlo se se hace patente la consecución de la verdad. El que se requiera del entendimiento de lo que está pasando quiere decir que lo que hace frente al Yo y que le impide realizarse está más allá de lo habitual, de la verdad incorporada como sapiencia y que se necesita, por eso mismo, de que el *ingenio* no sólo encuentre un nuevo movimiento *desde sí*, sino que tiene que determinar ese movimiento a partir de los conceptos que efectivamente se verifican. La verificación de lo que se sabe nunca es consciente (sólo en el caso en el que se *comprenda*; aunque ahí, propiamente, lo que es consciente es el entendimiento, no la sapiencia).

El juicio de verdad o de falsedad sobre un discurso es, en primer lugar, estético; cuando escucho algo cuya *ratio* choca con la que yo he incorporado o con la que he aprendido —siempre que la atienda— hay una juicio de molestia ante el discurso que *se siente* que es falso y, derivado de eso, se me manifiesta (si es que llega a suceder, pues a veces permanece obscura) la ratio que yo había descubierto y que se opone a lo que se me dice. Si no existiera esta molestia jamás se buscaría ninguna *razón* de la falsedad de lo que se escucha, porque no habría motivación en el Yo para la ejecución de tal movimiento. Pero, más allá del *juicio* falso, se puede llegar a un grado en el que la falsedad es tan manifiesta, tan burda y tan desagradable que se convierte en un *absurdo*; lo absurdo es no ya desagradable, sino repulsivo[A]. Así como la falsedad es un *juicio* de molestia sobre un sentido que se manifiesta a la consciencia, el absurdo es una *actitud* de repulsión ante lo que es grotescamente equivocado. Lo absurdo no sólo provoca su rechazo, sino que el intento de su concepción siempre provocará una actitud repulsiva que aborrece completamente su posibilidad, que la pone completamente fuera de la existencia, así sea en teoría. Esto implica que es imposible que alguien tenga una concepción que contenga términos, razones, comienzos o causas contradictorias. No se trata de que no pueda haber *dos* concepciones del mismo objeto que apelan a saberes o a ámbitos diversos y que se contrasten entre sí (esta es, de hecho, la característica propia del pensamiento), e incluso estas concepciones contrastantes pueden ser contradictorias (para ello tendrían que fundarse en diversas *razones*), pero lo que no se admite es que en una misma concepción se manifiesten razones antitéticas para lo que es. Es

[A] «"Es absurdo" quiere decir "es imposible", pero también es contradictorio. Si veo a un hombre atacar con arma blanca a un grupo de ametralladoras, juzgaré que su acto es absurdo. Pero no lo es sino en virtud de la desproporción que existe entre su intención y la realidad que le espera, de la contradicción que puedo advertir entre sus fuerzas reales y el fin que se propone.» — CAMUS, Albert. "El suicidio filosófico". En *El mito de Sísifo*. p. 39. Hay que observar, empero, que la contradicción es una condición de la falsedad en general; lo particular del absurdo es justamente la "desproporción" entre los términos contradictorios, la patencia y la grandeza de la falsedad.

en este momento, en el que se quiere congeniar *dos* sentidos que son exclusivos, cuando tal intento provoca una repulsión que hace imposible que cada uno pueda pensar en términos contrapuestos. De tal manera que, en la lógica interna de cada concepción, no hay cabida para la simultánea y mutua exclusión, sobre todo cuando se refiere a algo que se *sabe*, porque el juicio de lo que se corresponde con lo que se ha verificado (y tal verificación se ha incorporado) permite o no admitir *intuitivamente* el sentido que objeta en un discurso; es decir que es imposible que alguien que habla de lo que sabe establezca en su propia manifestación de su juicio conceptos contradictorios, pues la molestia de la falsedad no lo permitiría, a menos que su inteligencia [entendimiento] y su ingenio fueran tan limitados que no pudieran invocar las razones que se lo oponen a un concepción que contradice lo que sabe ante su advenimiento; esto es, que no reconociera en la referencia del discurso que escucha la misma objeción sobre la que *sabe*. Pero si se supone que se está tratando con un pensamiento estructurado conceptual-lingüísticamente y se halla una contradicción, entonces no hay más que intentar encontrar las concepciones que permitieron que dos palabras o expresiones que a nosotros nos parecen incompatibles no lo sean; es decir que quepa todo en el mismo mundo, pues cabe esperar que no se entendían tales términos de la misma manera.

El rechazo de la falsedad por medio del *juicio* de molestia es una referencia a partir de la cual se debe comprender lo que sucede en la busca de la verdad. Una su-posición a posteriori (producto del ingenio) es en su misma postura delimitada por lo instituido en lo que Soy, de tal manera que choca con lo que se sabe y lo que se entiende del mundo. Es por eso que no muy se puede concebir algo que se oponga a la tradición de lo que he sido, a menos que el ingenio sea tal que me permita la concepción de razones ajenas, ya aquéllas desde las que se concibe el discurso de la persona que me habla, ya aquéllas que me imagino posiblemente mías; capacidad que —como todas— se va atrofiado cuanto menos es utilizada.

El *sentido* de las proposiciones lingüísticas, entonces, también apela al Yo que soy en su entidad. La concepción en mí de un *objeto* que se

pretende como un sentido en sí mismo provoca a la entidad que Soy para que se manifieste desde su motivación. El que el enfrentamiento con la falsedad provoque molestia implica, sí, que la sapiencia sea tal que pueda encontrarse algo que *choque* con el sentido que significa lo que se escucha, pero principalmente que *la estancia en lo verdadero sea una motivación* del ente que se enfrenta al sentido del discurso *falso*. El rechazo de la mentira puede llegar a ser, para algunos entes humanos, una *condición existencial*; esto es, una actitud constante, casi permanente. Vivir en la verdad es vivir en la seguridad: es habitar. La manifestación de la falsedad amenaza la habitación de quien así puede verlo. El engaño es una amenaza porque nos vuelve indefensos ante el inmenso poder de la realidad y nos obliga a vivir en un mundo inhóspito, en el que no se entiende ni se puede entender lo que está pasando y en el que —podría decirse así, aunque con reservas— no sólo somos sujetos de lo aquende [de la propia entidad] en que se funda la existencia, sino también somos sujetos de la arbitrariedad de lo allende. El conocimiento de lo que es, el descubrimiento de su efectividad y la conservación de tal descubrimiento con nosotros es lo que concibe al mundo como mundo en cada instante, y lo hace habitable.

De la falsedad nace la verdad como una corrección de lo que ha fracasado, porque si hay un movimiento que ha fracasado, entonces hay una motivación que lo *realizó*; y esta motivación no desaparece (aunque puede verse inhibida por una amenaza de mayor fuerza que la que hay en la promesa cuya realización se busca), por lo que se intenta una corrección para lo fallido. *La huída de la falsedad es la huída del fracaso de lo que Soy*, de la disminución de mi potencia [de mi *poder*], y de la mengua, por lo tanto, de mi *efectividad* en el mundo; es decir, la falsedad es una *anti-realización* de mí mismo. Hay la construcción de la propia habitualidad, que pasa por asignar concepciones completamente *verdaderas* a lo que habitamos. Una habitación artificial [producto del *arte* (en tanto que trabajo)] es una en donde el sentido no es sólo concebido en el conocimiento de los objetos, sino que ese sentido existencial es *impuesto* en la realidad de los entes por medio del *trabajo* (que representa una ex-tensión de lo que Soy); en tal caso me muevo siempre con

concepciones verdaderas de los objetos, porque su ratio es conocida *a priori*, pues es impuesta por el trabajador mismo. La razón de los instrumentos es la que se les da en el momento de su *manu-factura*. Pero la artificial no es la única manera de *habitar* el mundo.

Lo que Soy se va acostumbrando a lo que tiene enfrete, a lo que lo objeta en cada momento; esto quiere decir que va *encontrándose* en el mundo, de tal manera que, de lo que *hay* en éste, él forma parte y se inserta como un factor que depende de lo que lo acompaña y que tiene una incidencia en la realidad. Para esto hace falta que sepa o que conozca las razones de lo que *le toca*, de otro modo no se podría mover sin fracasar[A]. La seguridad que se tiene en el moverse entre el mundo se llama *habitualidad*. El proceso de habitación del Yo es progresivo, pero la habitación del mundo depende de la sapiencia, puesto que el entendimiento sólo tiene efectividad en la concepción cuando se atiende; pero es la sapiencia de cada objeto la que lo acompaña siempre que ocurre a la existencia. Habitar el mundo es moverse con su sapiencia; el escepticismo sobre su realidad sólo puede entenderse *teóricamente*, porque cada movimiento de lo que Soy implica la verificación de la efectividad de lo real en el mundo; mover la mano para tomar un lápiz es ya un rompimiento de la ἐποχή sobre la realidad del mundo, porque requiere una *actividad* motivada desde Mí que *sabe* que se tiende a lo ajeno, que se suple un menester nacido desde mi finitud: *la motivación la implica ya la realidad de lo otro de Mí más allá de su existencia*. Para que pueda darse una verdadera concepción del solipsismo, para hacer *epoché* de la realidad de lo existente se necesita una actitud meramente pasiva, cualquier movimiento extensivo pretende *alcanzar* a lo otro en su actualidad, para realizar la mía. El escepticismo es la inminencia del engaño; no permite un movimiento seguro, en el que se espere algo con certeza (de lo contrario no es escepticismo); requiere que la actualidad del Yo seda ante la inseguridad de cada motivo, porque la motivación

[A] Como se ha dicho más arriba, la verificación no es posible en la *correspondencia* de lo que se sabe o se entiende con lo real, sino que se da por la efectividad de la concepción del objeto en la existencia.

se ve impedida por el riesgo; implica siempre una re-flexión de lo que hay para proceder o no con lo suyo.

Cuanto menos se sabe [cuantos menos movimientos interactivos con lo real se hayan incorporado], tanto mayor entendimiento de lo que hay se requiere para *actuar* la *motivación* que ha provocado la *apelación* de lo que existe.

Cuando se habita en el mundo es cuando todo movimiento *no* requiere ya de la re-flexión. La habitualidad implica una ampliación de lo que Soy más allá de su localidad. El movimiento *intensivo* es inmediato e inconsciente. La circulación, la digestión, el miedo, el pensamiento… son movimientos del Yo en los que no media conocimiento porque son *locales*, porque no necesitan ser *alcanzados*, sino que son parte de la misma entidad. La *realización* de los movimientos intensivos no se conoce, sino sólo cuando implica un movimiento extensivo para su satisfacción (el hambre, el dolor, el miedo). Habitar el mundo, o una parte del mundo quiere decir que la foraneidad que lo caracteriza se ha vuelto casi local, más local en tanto más nos habituamos a desenvolvernos en él. Es al incorporar las rationes de lo que me objeta cuando se va habitando el mundo: vivir en la seguridad de la verdad *efectiva* de lo que me rodea.

Es imposible tratar de buscar la verdad como una determinación objetiva; la verdad se da en la concepción subjetiva de lo objetante. Es la *verificación* la que necesariamente se da en la interacción con lo real, de ahí su *efectividad* en la realización de la motivación. No hay una verificación subjetiva[A] [que ocurra desde lo aquende como determinación misma de la vivencia], no hay sueño solipsisita y, si lo hay, sólo puede darse como engaño. Pero, al mismo tiempo, tampoco se puede encontrar una determinación de verdad *absuelta* de su verificación, y lo que se puede verificar es la concepción de lo que me toca. Muchas concepciones distintas pueden funcionar efectivamente ante la misma vivencia, muchas razones distintas pueden explicar el mismo aconte-

[A] Para la distinción específica entre subjetivo y objetivo véase el capítulo siguiente.

cimiento. Pero la capacidad *intelectiva* [*de entendimiento*] y el instinto del *ingenio* también determinan que uno pueda darse {a sí mismo} cuenta de la falsedad de una concepción. Una inteligencia [entendimiento] limitada no podrá descubrir la falsedad ni, por lo tanto, buscar la verdad; fácilmente la parecerá que tuvo éxito lo que ha sido un fracaso y *habitará* un lugar en la seguridad de su ingenuidad.

Hay la posibilidad de que lo habitual se oponga a lo que se entiende. Cuando el Sócrates platónico dice que «hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree son males, en lugar de ir hacia los bienes»[A] dice bien, pero la determinación de qué son bienes no se basa en la aceptación de preceptos sólo entendidos, ni en la solidez de un argumento a favor de una moral particular, sino en la verdad que *se sabe* porque se ha forjado una habitación a partir de ella que es benéfica para la consecución de la motivación de lo que Soy. Alguno puede *entender* (porque lo ha aprendido así) que el latrocinio es "malo" y "perjudicial" —por las razones que se quiera— y, sin embargo, *saber* (porque lo ha incorporado) que es "bueno" y "benéfico" porque a su cuerpo lo alimenta, le evita la fatiga, la responsabilidad y el servilismo del trabajo asalariado, y el dolor de ver con hambre a su familia, etcétera. Todos buscan el Bien: pero lo buscan desde lo que saben. Es el saber el que determina la especificidad de la acción, no el entendimiento (aunque el entendimiento contribuye a la formación del saber, pues es una su-posición *a posteriori*). El Bien, a su vez, no es una concepción, es la motivación absoluta; para la consciencia, es el bien-estar.

Pero con lo anterior se están adelantando temas que vienen después; primero hay que ver cómo y qué se conoce de lo que Soy.

El conocimiento de lo que Soy

§ 15 La existencia-consciencia no tiene en sí su fundamento: El ente que Soy es el que la funda. Es la actualidad del sentir la misma actualidad de la

[A] PLATÓN. *Protágoras*. 358d-e.

consciencia, que se completa con la concepción de lo sensorial como sensible. La apelación de lo sensitivo a la motivación de lo que Soy no se da solamente cuando se trata de la sensitividad extensiva, sino también de la intensiva. La existencia no incluye solamente a lo que se percibe y su concepción, también y muy especialmente abarca a los sentimientos. De tal manera que *todo* cuanto se ha dicho más arriba al respecto de la objeción de lo sensitivo y de la reacción ante lo objetivo y los objetos vale cabalmente y tal cual en lo que se refiere a lo intensivo de la sensitividad (que también objeta). Y, ya que esto es así, ¿por qué dedicar un capítulo a lo que se conoce de lo que es y otro distinto a lo que se conoce de lo que Soy? Porque, siendo que el proceso de aprendizaje y el de incorporación se dan —como ha quedado establecido— por la interacción, las acciones posibles en cada ámbito son muy distintas y, por lo tanto, aún cuando lo referente a la concepción de lo sensitivo extensivo le corresponda cabalmente lo antedicho, los procesos interactivos intensivos de formación del concepto no pueden abordarse jamás desde la misma perspectiva.

Es justamente en el conocimiento de lo que Soy en el que se puede encontrar la razón de cualquier comportamiento ético. El conocimiento de lo que se es (el precepto de "conócete a ti mismo" [γνῶθι σεαυτόν]) implica que conmigo conozco a todos los como yo; el conocimiento más general, menos ligado a los avatares individuales conviene más al reconocimiento de los otros como mis semejantes, sujetos todos de la misma manera a una entidad configurada mayormente igual. Saber qué es lo que, en general, me mueve, me descubre lo que, en general, mueve a las otras personas. Pero, principalmente, establece cuáles son los principios y los fines de mi comportamiento y permite, así, ponderarlo contra sus consecuencias en los entes ajenos y en el mí mismo por venir o ya pasado. Este conocimiento permite conceptualizar los resortes de mi voluntad, patentizarlos de tal manera que pueda *deliberarse* su ejecución o no y, más todavía, su *bondad* o *maldad*.

Como se verá —y ya se debe atisbar, a partir de lo antedicho— el conocimiento de lo que Soy no es una entramado de relaciones conceptuales, ni es una definición que se pueda o deba poder ennunciar, sino

que tiene que ver con la forma en la que se responde vitalmente [desde la motivación] a la apelación sensitiva de lo que la *propia* entidad manifiesta al conocer.

Aquí se prescindirá de la expresión "auto-conocimiento", porque, a pesar de que es el cuerpo el que funda la consciencia, éste no es, ontológicamente, idéntico a la consciencia. *Conocer* es una especificidad ontológica que se distingue de *ser* en que la actualidad de lo ente es su entidad misma, mientras que la actualidad del existente es la sensitividad del ente que lo funda. La densidad ontológica del conocimiento es menor que la de lo corporal. Auto-conocerse implicaría que el cuerpo se conoce a sí mismo en su corporeidad y que, por lo tanto —puesto que se conoce en tanto que corpóreo— no habría lugar ni momento alguno del cuerpo que no fuese conocido, y que, además, se conocería en lo que él mismo *es*; es decir que la corporeidad, si no se identificara, por lo menos se confundiera con el conocimiento; todo lo cual es manifiestamente falso (sólo se conoce lo corporal en tanto sensitivo). En otro caso, auto-conocerse querría decir que la consciencia conoce lo que ella misma es como consciencia, que se encontrara consigo misma como síntesis de todo lo conocido-sentido en el acto mismo del conocer; esto es, que tuviera una sensitividad capaz de sentir la sensitividad misma, lo cual no sólo es falso *de hecho* sino que es lógicamente absurdo. No hay, pues, cosa tal como *auto*-consciencia o *auto*-conocimiento; hay conocimiento de lo que Soy, existencia de lo intensivo que *mi* entidad *se* toca.

La consciencia-existencia, por lo tanto, está tan escindida del propio Yo, cuan lo está de lo otro de Mí, con la diferencia específica de que, mientras lo otro de mí sólo la *objeta* sensitivamente, lo que Soy además de eso la *sujeta* ontológicamente.

La relación entre lo *subjetivo* y lo *objetivo* no es como la de dos partes de un todo, ni como la de una base en la que lo otro se asienta. La **objetividad** es la cualidad de lo sensitivo (así extensivo como intensivo) en tanto que apela —con su aparición en la consciencia— a lo que Soy; no sólo las percepciones son objetivas, también los sentimientos objetan a lo que Soy y provocan su responsabilidad; lo objetivo es la

cualidad de lo que objeta en general —las cualidades generales del sentir (la fundación temporal, la particularidad, la ubicación (los sentimientos también se ubican en el espacio), la evanescencia, etcétera), la apelación, la concepción—.

La **subjetividad**, por su lado, no es un tipo particular de sensación, ni tampoco es un *lugar* en el que acaece lo que me objeta (el dónde de lo objetivo es la existencia), sino que es una modalidad del acaecimiento de lo sensitivo que manifiesta lo *aquende* mi existencia; mi entidad, que funda mi consciencia, la *sujeta* a las manifestaciones de su sensitividad. Esta sujeción se manifiesta por un modo de darse los sentimientos; este modo es, básicamente, la *responsividad* [*responsabilidad*] ante lo objetivo y la manifestación directa de la motivación. Las sensaciones que vienen de esta sujeción no se pueden eludir, sino que acompañan a lo que Soy a pesar del movimiento: no vale cerrar los ojos, taparse los oídos ni retirar la mano; estoy sujeto a estas manifestaciones, con las que sólo puedo interactuar subjetivamente (provocando al Yo para que responda por ellas o contra ellas). No hay, por lo tanto, *una* subjetividad *una*, sino que se trata una manera del acaecer de la existencia; esto significa que *cada manifestación subjetiva es ella la que se da como ella*; la subjetividad radica en el modo de darse (que denota la manifestación de mi entidad respecto de lo conocido, pero que no *es* la entidad que Soy) y no puede ser una porque no es objeción[A], es modalidad inexistenciable [incognoscible como manifestación sensual] como tal, sino sólo como un sentido supuesto *a posteriori* por el estudio del darse los sentimientos, los pensamientos y la imaginación.

La misma distancia que es marcada por la distinción ontológica entre ser y conocer es la que no permite identificación alguna, ni tampoco que lo que Soy *se me dé* a la existencia como tal, sino que lo que Yo soy se manifiesta a lo que existo de la misma manera que lo que es: por la sensitividad (intensiva, en este caso). De tal manera que, para la existencia, lo que Soy no está más cercano que lo que es, ambos se conocen **§ 16**

[A] El concepto “subjetividad”, obviamente, sí es una objeción; pero la *facticidad* de la modalidad subjetiva de ningún modo es objeción.

bajo los mismos principios. La capacidad de manifestación sensitiva intensiva se reduce a aquello para cuya satisfacción hay menester la consciencia, a aquello que en la interacción con lo otro de Mí es buscado o evitado: No siento la síntesis del alimento en proteínas, pero sí el hambre; no siento la restauración de los tejidos musculares, pero sí el dolor que me obliga a cuidar la herida; no siento la oxidación del flujo sanguíneo, pero si la asfixia cuando falta el aire; no siento la densidad de mi entidad, pero sí el deseo del otro y la voluntad de poder… La consciencia-existencia es una derivación de lo que Soy, es el *acto* y el *efecto* de conocer para extender el dominio de mi entidad. La transpresentación y la translocación son posibles sólo en la existencia, pero la entidad que se pretende extender es *real*; para *realizarse* la extensión de mi ente es necesario un movimiento, que se tiene que basar en lo en la consciencia. La existencia, por lo tanto, *apela* perennemente al ente que Soy en su *motivación* y cualquier movimiento extensivo tiene que pasar por la consciencia en el momento de realizarse porque sólo ahí se podría encontrar —si la hubiere— una motivación repulsiva que lo frustre antes de que el fracaso y, en consecuencia, el dolor ocurran; esto es, se puede prevenir el fracaso y alentar el éxito de la consecución de lo deseado.

El agrado, la molestia, la repulsión, el deseo, el dolor, el placer son las determinaciones en las que se basan los movimientos, pero para que esto se dé, es necesario que el sentido lógico de lo que hay en el mundo sea manifiesto. La motivación es el núcleo de lo que Soy que compete a mi existencia, que tiene que ver con lo que *se hace* y *se puede hacer* en el mundo; el resto de Mi entidad no existe, no se escapa de la obscuridad de los procesos intensivos incoscientes, no se manifiesta, no se conoce. Así, mientras que la sensitividad (así extensiva como intensiva) *objeta* a mi existencia, la motivación la *sujeta* en su determinación. Pero la existencia [la consciencia] no es en sí más que el acto de *notar* lo que sucede en el mundo; es como una mirilla que se asoma, pero sin participar de nada; no hay aquí personalidad, ni individualidad que se *distingan* de lo que se hace en el mundo, sino simplemente la capacidad que tengo Yo de conocer lo que está pasando. La existencia *es siempre* la

misma en su actividad (i. e., el conocer), pero *no es nunca* la misma en su contenido (i. e., lo conocido); es sólo la manifestación de lo que pasa con el ente que Soy.

Es el cuerpo el fundamento, la substancia que sostiene a la consciencia. Es el estado del cuerpo el que determina completamente lo consciente, pero el cuerpo no entendido como un entramado de piel y huesos, ni como la manifestación física que pretenden algunos adoradores de las ciencias positivas modernas y de su método: lo físico, los huesos, la sangre, etcétera son conceptos que tienen su arraigo en lo sensitivo que me toca, pero es un error inconmensurable confundir un concepto verificado en la existencia con la realidad de lo que es. La entidad de lo que Soy no es lo que yo conozco de Mí, porque eso se concibe a partir de lo ya adecuado a mi sensitividad; la entidad no puede identificarse con el conocimiento que tengo de su manifestación sensitiva. El cuerpo del que se habla es Mi entidad, en tanto que *real*, de la que lo que puedo concebir en la consciencia no es sino una parte muy limitada; es lo que Soy aquende la consciencia de que lo Soy. Si bien el fundamento *sensitivo* de lo que conozco de mi cuerpo proviene de la objeción extensiva sensitiva de mi propia entidad, esto no es su entidad y, como se ha dicho ya, es imposible alcanzar lo entitativo en el ámbito de la existencia, su cualidad ontológica es incompatible y no es posible que lo que se conoce tenga la *realidad* de lo que se es. Pensar algo, por decir, el asesinato de una persona, el momento justo en el que inhala por la vez última, la mirada que tiene en el momento en el que se da cuenta de que es definitivo, que no hay ya más vida y en el que piensa en la cancelación de todo lo por venir, etcétera eso no tiene de ninguna manera la carga entitativa que tendría si me sucediera de hecho, ni aún menos la de la mera presencia inconsciente de ese acto. Los pensamientos y conocimientos pueden crearse y desaparecer por miles, sin que por ello los entes reales —aparte del pensante— se afecten en nada. La incidencia en lo real se da sólo por el movimiento; en el ente humano, y en todos los entes *animados* (esto es, con consciencia, con sensitividad), el movimiento *extensivo* es posible porque el conocimiento apela a la motivación, y es ésta la que *realiza* lo que se

quiere, y lo que se busca. La motivación primera y última es el bienestar.

La distinción y la distancia entre el yo que existo y el yo que Soy es infranqueable. La sensitividad intensiva sigue necesitando *adecuarse* a la consciencia para existir, para destacarse de la mera entidad y ponerse en el mundo como una determinación de lo que se hace y de lo que se existe en cada momento. No se suspende nunca este *contacto* sensitivo de yo con Migo mismo. Pero lo que se siente que *pasa*, no es lo que se es; la entidad es irreductible a la existencia, y lo sensitivo es solamente lo que alcanzamos de nosotros mismos. El que se manifieste sensitivamente lo que Soy y lo que es en una sola consciencia, eso es lo que permite la translocación de lo que Soy: colocar lo que Soy en lo del mundo. Eso se permite solamente degradando la densidad ontológica de ambos y abarcándolos en un solo mundo, en una sola existencia. Pero esto implica también que hay una distancia entre lo que Soy y lo que existo, y que el yo no puede, sensitivamente, alcanzar al Yo más de lo que puede alcanzar a lo ajeno, sino que simplemente tiene acceso a una capacidad sensitiva de la que para lo demás adolece; esto es, una capacidad *intensiva* de la sensitividad y —al igual que con la extensiva— de concebir la sensación que nace con ello.

Empero, a diferencia de la objeción extensiva, lo que Soy se manifiesta a lo que existo como su fundamento y como el fundamento de la determinación conceptiva de lo que hay en el mundo. La sensitividad que lo objeta viene desde un sentido distinto, no visual ni auditivo u olfativo ni gustativo, sino de una manera sensible, aunque no táctil. Lo sentimental manifiesta una diferencia con lo perceptivo en que lo sensitivo que me *contacta* no tiene una referencia como la de los sentidos externos (que, además, es múltiplemente percibido [es percibido por más de un sentido a la vez], con lo que la riqueza categorizable de lo extensivo resulta muy mayor), sino que se trata de una sensación en la que no se encuentra una causa material *atendible*, sino solamente se manifiesta la pura sensación pero sin la posibilidad de interactuar con ella por el movimiento extensivo, de manipularla o de huir o de buscarla (esto, solamente de manera indirecta, no como cuando quiero el calor

y me acerco al fuego, sino como cuando quiero tristeza y leo una novela que tal sentimiento me produzca, en la espera —no en la seguridad— de que así sea). Pero esto no es una determinación *cualitativa*, sino *modalmente* distinta; y, sin embargo, esto quizá bastaría para dar cuenta de una distinción entre el Yo y el no-Yo.

Los sentimientos son la manera en la que *me toca* lo que Soy y en la que sé qué es lo que puedo conocer de mi entidad [que es lo que, de mi entidad, conviene a mi consciencia]. Las noticias que impelen directa o indirectamente a la interacción con objetos —que son los que *apelan* en su mostración a la motivación de lo que Soy— son el hambre, la tristeza, la alegría, el miedo, etcétera… y a todos ellos les corresponde también como a las objeciones extensivas un *juicio* o una actitud. Los sentimientos son objeciones intensivas (en tanto que las percepciones lo son extensivas) pero, en tanto que objeciones, les corresponde completamente todo cuanto se dijo anteriormente al respecto.

Una manera principal en la que la interacción con el Yo es modalmente distinta es el encontrarse como *responsable* de lo que se vive [como lo que *necesariamente responde* ante lo que le sucede]. Con el Yo no sólo se interactúa por la sensitividad, sino también por la concepción misma; y aun cuando en las determinaciones lógico-categoriales conceptivas no es tan evidente, en los *juicios* es más fácilmente observable que provienen de Mí y de mi motivación, y que no sólo la sensación es lo que me permite un conocimiento de lo que sucede (intensiva o extensivamente) sino que además el juicio que lo acompaña me habla de lo que Soy y de lo que me mueve y de cómo lo hace. De tal manera que, en el conocimiento de lo que Soy, no sólo se hará como en el de lo que es, a partir de la objeción de lo sensitivo, sino que también se hará frente a la concepción de sentido de lo que hay en la consciencia, de tal manera que todo cuanto hay en la existencia habla siempre de Mí.

En efecto, lo que hay en el mundo ha sido dotado de un sentido lógico y de un sentido vital por la concepción, y esta concepción es manifestación *responsiva* de lo que yo Soy ante lo que lo apela como sensitividad. Pero este sentido de las cosas a su vez apela a lo que Soy en un proceso *re-flexivo*, que es el que se retiene de lo que se da del

objeto para entenderlo más detalladamente; es por esta re-flexión que se alcanza un distinto acceso a lo que Soy de modo indirecto y no sensitivo, sino por el descubrimiento del sentido que se le imprime desde lo instinto-instituido [desde mi cuerpo, desde mi entidad] a lo que nos objeta y, de esta manera, más que conocer lo que *me* pasa, conozco mi *motivación*. Por supuesto que el reconocimiento de la motivación no se da de manera absoluta [absuelta] sino relativa al *estado* de mi consciencia y al presente del ente que Soy, y que funda lo que soy.

El acercamiento re-flexivo a lo que se concibe de lo que objeta, entonces, conduce al conocimiento de lo que Soy (y, por eso mismo, de mi cuerpo, de mi entidad) en un ámbito distinto, de una manera más indirecta, pero que va más allá de lo material sensitivo, que se refiere al sentido conceptivo de lo que Soy, que es el de Mi motivación. Encontrarse con el sentido con el que se ha determinado a lo que me hace frente sensitivamente es conocer lo que Soy [lo que es mi cuerpo] no desde el encuentro con lo material en su actualidad, sino desde un encuentro con el sentido mundano de lo que existe… También se ha dicho que hay una objeción extensiva que pretende ser en sí misma sentido: el discurso; y por medio de éste es posible acercarse un poco a lo que el otro es por medio del *sentido* que *ex-presa*; esto —que es, al fin, conocimiento de lo que es— tiene de una especificidad tal que merece un trato aparte, que se le dará más abajo.

Pero el proceso de conocimiento de lo que Soy no se asemeja al conocimiento de lo que es en el *modo* (cuando se trata de lo sensitivo intensivo) ni en la cualidad (cuando se trata de la re-flexión sobre el sentido conceptivo); esto requiere de un proceso de respuesta en el que hay una forma de objeción bastante peculiar, respecto a la sensitiva, que es el *pensamiento*, en el que se manifiesta a la consciencia la concepción propia de lo sentimental en tanto lingüístico, además de la concepción de lo perceptivo. De la manera en la que esto sucede se tratará en seguida.

LA PALABRA – EL PENSAMIENTO

§ 17

Se ha dicho más arriba que pensar es sentir con la palabra; en este apartado se busca aclarar el sentido que tiene esta afirmación en el contexto ontológico que se ha venido presentando.

Lo que Soy, lo Soy en la actualidad, y esta condición es ineluctable. La consciencia apela perennemente a mi entidad *actual* y esta entidad *responde* por medio de la concepción de lo que lo apela y por la invocación restitutiva de lo histórico asociado. Hasta el momento se ha hablado mayormente de la franca apelación sensitiva, que es un acto entitativo en el que se funda el conocimiento en primera instancia, pero el pensamiento no se explica sólo por esto, sino que es necesario, para que se pueda dar una construcción de mundo sin realidad y de entendimientos sin correspondencia empírica *actual* —esto es, sin correspondencia entitativa—, que haya una forma de apelación de lo entitativo que conjunte la actualidad con la inefectividad fáctica. Esto es la palabra.

En la palabra se encuentra una forma de apelación que, siendo objetiva [objetando a lo que Soy], revela por sí misma un sentido; pero esto implica que lo que objeta de la entidad pueda darse en la sensación y, al mismo tiempo, que escape de su consideración efectiva en tanto objeto {sonoro}, que permita que el sentido que manifiesta sea todo lo que se tenga que atender, sin que haya una manifestación de lo que funda la sensación que lo trascienda {al sentido}. Esto es, que el *objeto* con el que se las haya no debe entenderse —si acaso, muy secundariamente— como manifestación de la facticidad material que lo funda, sino que tiene que poder entenderse directamente desde el sentido mismo que representa a la consciencia del que lo des-cifra. La palabra es una objeción entitativa de una liviandad tal que permite su consideración más allá de su sensitividad. En el acaecimiento del sentido discursivo no hay una consideración decisiva de la palabra como sonido, sino como sentido al que debe o puede convenir un objeto distinto de esta actualidad sonora [de esta palabra] que remite a él y a su historia [a su entendimiento y a su sapiencia].

El placer y el dolor son *determinaciones sensitivas* y, por lo tanto, *siempre* se dan *actualmente*, sin equívoco ni desaparición; son parte del

acaecimiento mismo de lo sensitivo, no son interpretaciones ni juicios, sino que son en la misma sensación, son ella misma y sólo un análisis conceptual y *a posteriori* puede separarla de lo otro que se da al ente que Soy en el contacto, en el que se confunde lo que lo otro *presenta* con lo que Me *presento* a mí mismo en el momento en el que lo sensitivo cuestiona francamente a mi entidad de hecho. El contacto implica este cuestionamiento y el placer y el dolor son las determinaciones que surgen de la franqueza con la que la entidad ajena alcanza a lo que Soy. La sensitividad no es más que el fundamento de la consciencia, y la consciencia es la condición *de efectividad* del movimiento extensivo. Toda sensación trae consigo inmanentemente, por el hecho mismo de sentirse, su determinación placentera o dolorosa. Cada sentido externo o interno encuentra en sí el placer y el dolor que corresponden con el contacto que recibe de la realidad de lo ajeno al yo, con lo que me toca de lo que es… Empero, hay un par de sentidos cuya característica precisamente reside en no recibir todo el peso ontológico de los entes en su contacto, sino que aquéllos son apelados principalmente por lo que de éstos surge con más liviandad y, así también, como no requieren de que lo otro se encuentre francamente con lo mío, sino que les basta con que se encuentren ante lo que de ellos se manifiesta, son más abarcantes que los otros.[A]

El tacto requiere del contacto franco con las entidades de quienes recibe la sensitividad; es la actualidad material de lo ajeno la que lo actúa y lo determina[B]. La propia entidad, en su actualidad, *recibe* lo que la entidad ajena —que la apela— *es* en tanto que adecuada, y la presión sobre lo que Soy es ineludible y completa. La sensación táctil depende de lo que se encuentra con lo mío en forma brutal, el peso ontológico de este contacto es el mayor de todo lo sensible, y es por eso que el

[A] Se habla, por el momento, sólo de los sentidos extensivos, aunque lo dicho hasta ahora —i. e., que el placer y el dolor corresponden a lo sensitivo en tanto que sensitivo— vale lo mismo para los sentimientos que para las percepciones.

[B] He de advertir que lo que se dice en seguida de los sentidos extensivos es en general y no un análisis detenido y sistemático, que sin dudas el tema requiere, pero que no se puede ni se pretende dar aquí.

placer y el dolor inherentes a su actualidad son los más graves de todos los de los sentidos. La brutalidad ontológica de este sentido {el tacto} proviene de que el encuentro que lo actúa implica que el contacto se dé con el ente al que se enfrenta en la magnitud toda de su presencia, que sea directo, sin el concurso de algo que lo aliviane o de una mediación que prescinda de la carga con la que se da toda la presencia de lo {ajeno} que es… La piel, cuando recibe a lo ajeno de mí que hay en la realidad, lo enfrenta en la desnudez sensitiva de mi entidad; es la florescencia de la sensación por excelencia y lo hace con la mayor fuerza con la que se puede incluir lo allende, con el mayor ímpetu con el que se puede localizar lo foráneo. Por supuesto que la liviandad o la pesantez ontológica con la que es apelado el tacto varía en cada caso, que no es con la misma fuerza sensitiva con la que se Me apela siempre, sino que ésta depende del ente con el que me encuentre y del propio peso de la adecuación con-táctil; lo que hay aquí es un *encuentro* con el ente ajeno, una manera de contacto en la que lo sensitivo tiene en su actualidad la actualidad del ente ajeno que *toca* al ente mío. El sentido del tacto requiere, pues, de un encuentro con los otros entes en su actualidad, en el mismo acto de su entidad. El encuentro es brutal, sin que medie más que la capacidad sensitiva. Este encuentro con la entidad ajena es el contacto por excelencia, es el más bruto de todos los contactos, el más transparente; es la apelación más directa y con mayor pesantez ontológica; empero, por lo mismo, es el más ligado a la actualidad, el más efímero, en el que se comprueba de la manera mejor el hecho de que lo en la consciencia es lo ya-pasado: *lo que se siente ahora, ahora mismo ya no es lo que se siente*.

Pero el contacto no se da solamente por la sensación táctil, también es imprescindible para el resto de los sentidos. Éstos, sin embargo, a pesar de contactar a lo que los actúa, difieren del contacto mismo, y su referencia no es ya sólo la brutalidad del encuentro sino también lo específico de su función. El gusto requiere el contacto con el alimento en la boca, pero más allá del contacto bruto de la sensitividad, la funcionalidad específica gustativa actúa determinándolo como dulce, salado, amargo… de tal manera que además del placer o el dolor

puramente táctil, hay también el placer y el dolor en lo sabores, hay búsqueda y rechazo de su actualidad, de la sensación que son ellos. En el olfato se requiere el contacto bruto con los gases que se huelen pero, en su especificidad, lo que se huele de ellos difiere de la sensación contáctil pura, sino que determina también el acaecimiento del olor mismo y su sensitividad olfativa también place y también duele. Estos, sin embargo, continúan recibiendo todo el peso de la sensitividad que les ocurre; no sólo la sensación del tocamiento directo (lo cual es, propiamente, táctil), sino la de su manera sensitiva particular. Saborear y oler, como sensitividades, tiene de suyo las determinaciones sensitivas, uno se place o se duele con lo que se siente, sin que haya una determinación mayormente ajena a eso; el sabor y el olor, en tanto sensitivos, casi se agotan en su acaecimiento; más que significar al mundo, significan lo que hace a mí del mundo; esto es, son más judiciales que categoriales.

En la vista y en el oído tenemos los sentidos más contemplativos. La visión es la analogía por excelencia del *conocimiento de lo ajeno a Mí* en su materialidad, y la luz la es del *entendimiento* que ilumina lo que las tinieblas mantienen obscuro. La vista es un sentido que necesita de un contacto mínimo para su actuación; el contacto visual es tan sutil que su determinación placentera y dolorosa es casi nula. No se dice que al haber una presión suficiente en un ojo no se sienta dolor, pero esa sensación es táctil antes que visual. En lo visual entra solamente lo colorido; y es raro que algo sea placentero o doloroso por su mera configuración visual. El contacto específico que se requiere para el acaecimiento de la visión es el de la luz refractada, y el peso ontológico que se tiene aquí es mucho más liviano que el que tienen los cuerpos sólidos o gaseosos que contactan al gusto o al olfato; esto permite que lo que se contempla con la vista no sea considerado sola ni principalmente por su determinación sensitiva, sino que lo que se vea se considere primordialmente en virtud de su origen, que se atienda a lo que se ve y no a la vista misma. La vista se da casi sin que se apele a la motivación *por la sola sensación de la visión*; el juicio de agrado o de molestia de lo visual como sensitivo (es decir, anterior a la significación) es muy débil. Pero no es sólo la sutilidad con la que acaece la visión, sino que

también es la complejidad de lo que se ve la que llama la atención e impele a *entender* lo que le ocurre a la vista. Lo que es en la realidad se relaciona con lo que se ve en el mundo de maneras específicas; el movimiento de lo que Soy y el de lo que hay en la existencia marcan una diferencia en lo que es visto que se tiene que determinar en cuanto a su origen (el del cambio en lo visto). El que casi no se determine sensitivamente la visión permite que la consciencia atienda a lo que se ve; que lo que aparece como un montón de colores yuxtapuestos se configure por la interacción —presente o previa [histórica]— con la realidad y por la efectividad de las suposiciones del ingenio.

En lo visual se alcanza a aquello que *se enfrenta* sin interés de la sensación que provoca el mero encuentro; es la forma del conocimiento más desinteresada, en la que se permite encontrarse con lo que hay enfrente sin que sea el mismo encuentro el que motive su busca. La investigación es de las rationes de lo que es visto, de las causas de que lo que está en el campo visual haya aparecido y de que no permanezca el mismo, etcétera son actitudes que no se determinan por la placencia o la dolencia que significa lo visto mismo. El hecho de que lo que se ve no se juzgue en tanto vista, sino en tanto ya-visto [en tanto el sentido que se concibe de la sensitividad visual], significa que se recibe lo que se entrega a la vista sin que la recepción y su modo impidan la consideración de lo que se manifiesta *desde sí* antes que *hasta mí*.

Así como los sentidos antes vistos se *encuentran brutalmente* con lo que los actúa, la vista y el oído lo *enfrentan contemplativamente*.[A] La complejidad de la visión contribuye a mantener la atención en *entender* lo que se ve; la gran diversidad de lo que se tiene enfrente y que se

---

[A] No se trata de que el tacto, el olfato o el gusto excluyan la contemplación, ni de que la vista o el oído excluyan la brutalidad, sino de que, en un humano con todas sus facultades sensitivas, son la vista primero y luego el oído los más contemplativos de los sentidos. Por supuesto que el tacto también puede ser lo suficientemente sutil para enfrentarse con lo que lo actúa de manera desinteresada, más allá del placer y del dolor inherentes al sentir, pero la atención por lo general se centrará en la vista, ya que es más específica, prolífica y abarcante; por supuesto que, si se carece de la vista, no hay tal atención de tal manera que para los ciegos puede ser muy habitual contemplar táctilmente..

puede abarcar con la vista, implica que en su concepción se apele —y, por lo mismo, se instituya cada vez— en gran medida al conocimiento y al saber y que no se agote en el disfrute de su solo acaecimiento. La mayor contemplatividad de la vista la caracteriza como el sentido que permite el entendimiento de lo ente ajeno en su materialidad y en su comportamiento con más excelencia. No se trata de que sólo lo visible sea conocido, muy lejos de eso se ha movido toda esta investigación[A], sino de que la contemplatividad, origen ineludible de todo entendimiento, se manifiesta de la manera más pura y llana en la sensitividad visual.

En cuanto al oído, puede decirse otro tanto de lo que se dijo de lo visual, salvo que su diversidad y complejidad no es tanta, y que la apelación a lo que Soy no es tan permanente ni tan compleja, las significaciones con las que se dan en la naturaleza los sonidos son poco variables, tal vez tan poco cuan los olores; pero la sutilidad de lo que se escucha es también —como la de lo que se ve— mucha, y, por lo tanto, la contemplatividad también. Aunque hay un juicio más fuerte en lo que se refiere —en tanto que sensitivo— a lo acústico que a lo visible, esto no es tan significativo como para evitar que sea mayormente contemplativo. Las sensaciones sonoras son, cuanto más inespecíficas y difusas, más brutas, más placenteras o dolorosas; y por lo general así se presentan en la naturaleza, o en la música. Pero hay una especificidad que convierte al sentido del oído en el que propiamente manifiesta a lo racional y a lo pensante: la palabra. El hecho de que el hombre tenga la capacidad de moldear los sonidos de tan varias maneras, es decir, que pueda articular palabras, es el fundamento del acaecimiento del lenguaje. Decir, enunciar palabra, es crear un objeto en el mundo que puede alcanzar a lo ajeno de Mí y apelarlo como objeción. La posibilidad de casi infinitas combinaciones sonoras, el que se pueda especificar tanto y tan rápido una objetivación que nace de un movimiento con tan poca resistencia [con necesidad de tan poco trabajo] es a la vez la

[A] Sistemáticamente, se puede establecer que (sensitividad + concepción) = conocimiento = consciencia = existencia = mundo.

posibilidad de casi infinitas apelaciones sonoras… el que se pueda encontrar una significación a estas articulaciones es el origen del discurso.

La **palabra** es, en primer lugar, una objeción sensitiva sonora: es un objeto. El reconocer esta cualidad y mantenerla presente es importante porque permite comprender mejor la manera en que se da el fenómeno del pensamiento-lenguaje. El comenzar por el hecho de que la palabra es un objeto —una sonoridad con existencia material que objeta a una *sensitividad* específica {el oído}— permite establecer la condición de todo pensamiento con precisión: el *contemplar* un objeto y medirlo ante el mundo existente y su potencia [posibilidad]. **§ 18**

Se ha descrito más arriba cómo es que la objeción sensitiva apela al Yo que soy, y la respuesta que tiene el Yo, que se da primariamente por medio de la concepción [del juicio y la categorización]. Pero también hay una respuesta al sentido que tiene el objeto ya-concebido. Esta segunda instancia de apelación a lo que Soy es la re-flexión. Cada objeción —concebida o no— restituye lo que se le relaciona históricamente (los sentimientos y percepciones asociadas a ello) y también provoca una respuesta *motivacional* (que implica el acaecimiento del agrado, la molestia, el deseo, la repulsión, el miedo) que depende del éxito o fracaso histórico de lo semejante a lo que se enfrenta.

La palabra es un sonido específico que —en una sociedad humana lingüística— *acompaña* —mayormente— a tales o cuales situaciones, sentimientos o percepciones. La manera en la que aprenden el lenguaje los infantes no es otra que la asociación de los sonidos con lo que les pasa, se les señala, etcétera. Una palabra es un objeto que, como objeción misma, es casi irrelevante, pero cuya esencia se encuentra en el sentido que evoca su apelación. Es decir, el sonido del lenguaje, por sí mismo, no impele a lo que Soy a manifestarse de manera firme; es, sí, una objeción y, por lo tanto, obliga a un respuesta por parte de lo que Soy, pero la manifestación entitativa de un sonido tal es tan débil, que no mueve a una respuesta mayor, como cuando se escucha a alguien

que habla en un idioma desconocido[A]: un susurro que no amenaza la quietud de quien lo escucha. Pero, por el otro lado, lo que sí es fuerte, lo esencial y determinante de la palabra es el que *refiera*, el que *signifique* algo que no es ese sonido. Eso que la palabra significa es —tiene que ser, si es palabra— un concepto que hay en lo que Soy.

La palabra es, pues, un objeto que tiene en su referencia su sentido, y su referencia es la concepción subjetiva de ella misma. Una palabra, como todo objeto, tiene un concepto para sí misma. Los conceptos son históricos y evanescentes, necesitan de su ejercicio para continuar instituidos en la entidad que somos (cfr. pág. 39 ss.). Las concepciones no se relacionan directamente con el sonido que a ellas significan sino de manera *casual*; es decir que estas relaciones se establecen por la asociación de —por un lado— el sonido como acto real y —por el otro— de la concepción como conocimiento existencial.

El desarrollo de la concepción de las palabras no difiere, por principio, del de cualquier otro objeto: cada vez que acaece, se asocia con lo que le acompaña en su aparición. Como la fuerza de apelación motivacional-entitativa del solo sonido es muy pobre, se le dota de un contenido por apelación existencial que la acompaña, que es el de lo que estamos viviendo. Tal concepto ahora asociado a su uso en tales o cuales circunstancias se reafirma si se repite este sonido en muy semejantes situaciones y no se reafirma si se repite en muy diversas situaciones; esto determina el mayor o menor equívoco de su significación. Entonces, es su sutilidad entitativa-sensitiva la característica básica que permite que las palabras *designen* algo que no son ellas; la vista, de su lado, también puede *designar* algo que no es ello (también se pueden

[A] En el contexto en el que nos encontramos, escuchar un discurso, aún sin poder descifrar su sentido, se entiende como manifestación de una entidad humana; el tono, la modulación y varias otras maneras de la voz nos pueden decir ya más: la nacionalidad, el sexo, una edad aproximada, si se trata de una súplica, una queja, o de una simple llamada… Pero aquí no me refiero a estos sentidos particulares, sino que remito al plano meramente estético de una voz en una conversación normal, sin gritos, ni quejidos ni risas (que ya tienen un valor judicial propio sin necesidad de configurarse lingüísticamente) sino a una palabra normal, pronunciada normalmente.

representar las palabras gráficamente, aunque esto siempre es posterior a lo sonoro). A lo que se refiere la vista no es lo visto mismo, sino el ente que está visto; los colores y las formas que se dan a la visión refieren la presencia de lo que hay enfrente, *dan noticia* de que está ahí; pero es sólo un indicio, el acto mismo de verlos no significa por sí mismo, casi nada para la entidad que Soy… De esta manera, lo acústico está en desventaja con lo visible en tanto que sentido cuya sutilidad sensitiva permite enfrentarse con lo otro de mí sin encontrarlo. Hay, empero, otra cualidad —que no compete a lo vivible— que hace de la palabra un objeto diferente de cualquier otro que *se nos da* en la realidad, que lo convierte en la manifestación expresiva de lo que Soy que más puede ser fiel del sentido que ocurre a mi consciencia al momento del hable: la objeción de la palabra requiere sólo del concurso de un movimiento de mi cuerpo para *ser*. La palabra *se crea en la realidad entitativa* a partir de un acto *nuestro*, sin más. Se trata de la creación mía más directa, de la incidencia en lo real y en el mundo allende menos desgastante y, sin embargo, muy *significativa*; el habla es la manifestación de lo *se siente* en lo que Soy más in-mediata, de la *realización* nuestra con lo otro existente que exige menos *trabajo*. La puesta en la realidad de un objeto es lo que permite que haya algo cercano a la *comunidad* de lo que Soy [a comunicar lo de mi entidad]: es el poner ante todos lo que antes había sólo ante mí (aunque esto sigue siendo muy limitado).

Pronunciar una palabra es poner en la realidad una manifestación de lo que se está sintiendo e imaginando en el momento en el que el movimiento realizador del sonido se da. Hablar es dejar en la realidad, para quien lo escuche, lo que se quiere *decir*, lo que se siente en el interior —desde sí inmanifiesto— de la consciencia, aquello que encuentra precisamente en las palabras que se pronuncian la más fiel correspondencia histórica con lo que en la existencia se vive. La apelación de la sensitividad de la realidad actual, que es concebida a la consciencia, contiene ya las proyecciones y las preyecciones de lo que se siente extensivamente [de lo que se percibe]. Pero también las sensaciones intensivas [los sentimientos] provocan a lo que Soy para que

acaezca una respuesta, y ésta siempre *me pro-cura*: intenta encontrar lo que hace a mí de la situación en la que me encuentro, lo que me interesa, lo que me *puede* ocurrir, y se molesta de lo malo o se agrada de lo bueno. La ocurrencia de sentimientos implica que *se busca* una relación con lo que es otro de mí, y es, a la vez, una impelación a que se *realice*.

Si con las percepciones lo ajeno a Mí me *alcanza*, con los sentimientos lo que Soy pretende *alcanzar* a lo ajeno. Es necesario el sentimiento porque no me basta el movimiento al interior de mi propia entidad para satisfacerme, y, por lo tanto, es necesario el concurso de la consciencia para la realización *exitosa* de este alcance, de este movimiento que me lleva a lo foráneo para encontrar en ello la satisfacción de mi localidad, de mi entidad separada de ello. Pero los sentimientos no sólo aparecen como una manifestación que impele a la realización del deseo de lo ajeno que ya se muestra [que ya me objeta en la existencia], sino que también pueden fundar dicho deseo[A]. El hambre y el instinto sexual son el fundamento por excelencia del deseo.

Los sentimientos son la ocurrencia sensitiva de lo que Soy a lo que conozco, cuya manifestación es imperioso hacer consciente para que se encuentre con lo que le hace falta en sí (pues es así que tal carencia *determina* la relación con lo allende); la extensividad del movimiento de la entidad mía busca, en principio, el *aumento* de mi entidad [el mayor alcance de mi acto de *ser*]… lo cual sólo se logra teniendo como primera instancia al conocimiento, y el conocimiento de lo allende implica ya

---

[A] Me refiero aquí únicamente a los sentimientos que impelen al deseo en su manifestación (como el frío origina el deseo del calor, la sed el de agua, etcétera) es decir, cuando la actitud deseante se da como resultado del sentimiento de molestia interno, y de ahí la *representación imaginativa* de lo que lo satisfará, aunque no esté la *representación sensitiva*. Pero eso no quiere decir que éstos —los deseos en los que se dan los sentimientos como consecuencia de la representación sensitiva de lo que satisfará este malestar (como cuando se ve algo cómodo y hasta entonces se antoja descansar, o cuando se huele algún platillo y se quiere comer justo ese, etcétera)— tengan fundamento en la representación misma, sino que se originan como respuesta a la apelación de mi entidad que hace tal percepción; aunque no en atención a un sentimiento particular, sino de manera previa a ese sentimiento (por lo general, producto de una necesidad vital o que ha llegado a importar tanto como una).

un movimiento sensitivo-perceptual. Pero, en el encuentro con lo ajeno, me encuentro a mí también en el momento en el que *me llevo* {a Mí mismo} al mundo como *motivación*. La concepción de las sensaciones se da no sólo como la dotación del sentido que tienen *de por sí* los objetos, sino también como una manifestación de lo que busco con mi movimiento. La sensitividad intensiva manifiesta lo que me configura como consciente: las *necesidades* de mi cuerpo-entidad, la busca del bien-estar, el establecimiento del movimiento *para mejor ser*.

Estos sentimientos pueden, gracias al lenguaje, darse como pensamiento. Son las palabras y la fijación conceptual que llega con ellas las que permiten la constancia necesaria para *pensar* lo que me pasa.

Con el pensamiento se abre una tercera cualidad ontológica, que se encuentra inscrita en la existencia-consciencia: la **especulación**. La existencia difiere de la entidad en que la primera es conocimiento, representación, mientras que la última es acto, presencia eterna. La especulación, de su lado, difiere de la existencia también {como la existencia lo hace de la entidad} en la fuerza de la presencia de lo que se conoce: mientras en la existencia se da la re-presentación de lo presente en la realidad, en la especulación se da la representación de lo que se representa en la actualidad sensitiva ya-concebida; pero esta re-representación no tiene una necesidad que nazca de la sensitividad, sino de la invocación asociativa de lo que se conoce [de lo en la existencia]. No se quiere decir que la especulación no pertenezca a la existencia, como tampoco la existencia deja de arraigarse en la realidad, sino que hay una diferenciación cualitativa entre lo que se representa de lo real a partir de lo sensitivo y entre lo que se representa de lo conocido a partir de su restitución sin sensación directa (aunque la diferencia cualitativa entre especulación y existencia no es tanta cuanta la hay entre existencia y realidad). Para distinguirla, cuando se hable de la representación en la existencia se usará “representación sensitiva”, mientras que cuando se hable de la representación en la especulación se usará “representación imaginativa”. **§ 19**

La representación imaginativa es, básicamente, lo mismo que las eyecciones conceptivas [que las eyecciones inherentes a la concepción

de la sensitividad actual], pero con una invocación independiente de la actualidad sensitiva de lo concebido. Las eyecciones conceptivas son concomitantes a la sensación que las invoca, con la que nacen a la consciencia; están amarradas a la representación sensitiva de los entes de la realidad[A]. Pero la especulación representa una detención sobre el objeto más allá de sus eyecciones efectivas inmediatas; la especulación es una preyección y una proyección que va más allá del instante en el que se manifestare {sensitivamente} lo que esté enfrente de mí. La especulación permite una *consideración* de lo en el mundo. Considerar algo es *imaginarlo* en su situación, sea ésta la actual o alguna posible [que no sea absurda ni nauseabunda]; pero la imaginación —que es especulación— no es simplemente una representación de lo que en el mundo hallo, sino que, así como la existencia es la sensitividad dotada de sentido por la concepción *histórica* y *motivacional*, la imaginación es una concepción del ingenio. La imaginación no se agota en re-representar un solo objeto, como para tenerlo en cuenta aún en ausencia de su objeción sensitiva, sino que también se conciben situaciones complejas, y se encuentra uno con lo que hay sin la *efectividad* apelante a lo que Soy; empero, las situaciones imaginadas también apelan a lo que Soy, también merecen una respuesta motivacional de mi entidad, si bien menos fuerte que ante el encuentro con la situación existencial, sensitivamente *viva*.

La concepción de lo sensitivo ya era una superación de la mera actualidad sensorial abigarrada; con la especulación se llega a una {superación} todavía mayor, en la que se alcanza el objeto, no sólo en su representación sensacional [en lo que ahora se manifiesta de lo otro que me enfrenta], sino en su *potencia* de ser, y tal alcance se da aunque no se le enfrente sensitivamente. Por la especulación se llega a tener la experiencia de lo que *en la realidad* podría pasar; es la manifestación de una situación trans-presenciada y trans-localizada aún más allá de lo que

---

[A] Como una presunción sin más fundamento que el razonamiento que me propicia su comportamiento, los animales —con todas sus variantes en capacidad y grados— no rebasarían este estadio de la existencia: sí concebirían un mundo, pero no lo especularían.

hay en la existencia de la representación sensible. Es el encuentro con un lugar y con un tiempo en el que un objeto específico [un existente en mi existencia | una cosa en el mundo] —yo incluido— *está* en una situación que lo determina de una manera inefectible, que lo coloca en un mundo *posible*, y encontrar lo que él es en esa posibilidad —que sensitivamente *no* se está dando—. Incluso se pueden alcanzar posibilidades que *efectivamente* [en la existencia *efectiva*] jamás se me darán, como cuando me imagino una situación subjetiva de la existencia de alguna otra persona o lo que sería este mundo si algo que no ocurrió lo hubiera hecho, etcétera.

La imaginación es una *emulación* de lo existente [de lo mundano] en sus posibilidades, no es solamente una figuración en la que se den situaciones cualesquiera, sino que lo que se imagine tiene que acotarse a la posibilidad ontológica; es decir: lo que en la imaginación se dé, está igualmente restringido ontológicamente en su posibilidad, tanto cuanto lo existente o lo entitativo mismo. El absurdo imaginativo [especulativo] es lo que ha demarcado el alcance del conocimiento; la náusea provocada por una consideración especulativa es la que ha determinado hasta dónde alcanza la realidad ha manifestarse: ha determinado los principios epistémicos, que son, por lo mismo, ontológicos. *Lo que es, es; lo que no es, no es*[A]. Pero es un error identificar lo verdadero con lo

[A] «Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrás conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo.» —PARMÉNIDES, DK 2. En efecto, todo lo pensable *es* y lo que no es no puede pensarse (si es ya pensado, ya es). Pero la distinción que aquí {en este trabajo} se hace entre *ser*, *existir* y *especular* permite hablar de falsedad. Todo lo conocido —aun lo falso— se arraiga en la entidad, *es*, aunque en una dimensión muy más sutil que la entidad actual. Lo que se especula, aunque no sea efectivamente ocurrente, se arraiga en la existencia (que se arraiga en la entidad); especular es ya un modo de mi entidad. Lo que no es, no puede ser pensado, pero la falsedad y la experiencia que falsea lo que se suponía, ambas *son* y deben ser al mismo tiempo para que se pueda dar cuenta del error. De tal manera que cabe decir que todo lo que se piensa *es*, pero no que todo lo que se piensa es verdadero; por otro lado, si bien todo pensamiento se da en el seno de lo que es, no todo lo que es se da en el seno del pensamiento.

entitativo; la verdad y la falsedad existen, y aunque la existencia tiene su arraigo en la realidad, no sucede que la facticidad dependa de la verdad, sino al contrario (y aun esto en medida limitada). Este axioma nos permite ver que no hay una disociación de órdenes: el pensamiento y la palabra siguen *siendo*, la falsedad y la verdad son —y no relativa, sino absolutamente—: la falsedad es fracaso; la verdad, éxito. La imaginación no responde a un principio radicalmente distinto de lo que es ni de lo que existe; la principal diferencia entre éstos [entre la entidad, la existencia y la especulación] es su relación con la *actualidad* [con la *facticidad*]: la entidad se identifica con ella; en tanto que la existencia la trasciende por medio de la concepción sensitiva, pero en éste su trascender la pierde como realidad actual; de su lado, la especulación trasciende la existencia por medio de la concepción imaginativa, pero en éste su trascender la pierde como sensitividad efectiva. El hecho de que la especulación no se desentienda del dominio de lo ente, la impele a manifestar, tan bien como lo entitativo o lo existente, los principios ontológicos[A].

Hay, pues una *degradación ontológica*, pero no una destrucción de su orden; aunque el ligamento es más endeble, la especulación sigue *siendo*, no se retira del dominio de lo ente: lo que no es, no es, y las especulaciones son, aunque sin consecuencia fáctica mayor en la realidad. Lo que uno se imagina, entonces, no está desarraigado de lo que es real, sino que es una dimensión ontológica distinta, en donde la *facticidad* de lo ente se ve trascendida por la *potencia* de lo existente; es decir, que no se trata de lo que es de hecho, actualmente, sino de lo que

---

[A] Mientras que en la realidad entitativa no hay *posibilidad*, sino que todo es en acto, y lo es por necesidad entitativa, y mientras que en la representación sensitiva lo *posible* [lo que es susceptible de verificación y de falsación] se limita a la efectividad inmediata de lo sensitivo presente, en la especulación la posibilidad se ensancha y manifiesta todo lo que no sea absurdo o imposible en grado sumo (o esto es así, por lo menos, hasta donde la consciencia es capaz de concebir).

Así, en cada nivel se van manifestando principios ontológicos cada vez más laxos, pero los límites que ya no podemos pasar son los de la imaginación que, por ser los más básicos, son también los más *principales*.

es *posible*[A]. La imaginación —concebida por el ingenio— consiste en una *emulación* del mundo, de la existencia [consiste en *especular* [en *reflexar*] lo sensitivo, lo consciente]. La consideración de lo en el mundo es el e*yectarlo* en sus posibilidades, es ponerlo en el *espejo* imaginativo en donde se comportará según las circunstancias en las que se modifique su estancia.

Se pretende que, mientras que lo que se considera que las cosas *son* se mantenga, lo que cambie sea *cómo están* las cosas. Esta modificación de la estancia es la que debe provocar las eyecciones de lo que se coloca en este espejo, pero esto no surge de la presencia sola de la entidad de lo especulado —que, por otro lado, siempre permanece ajena—, ni de la apelación mundana de lo existente, sino que tiene que venir del *concepto* que de esa entidad se tiene *in-corporado* a lo que Soy. Esta *concepción especular* [esta *emulación*] nace del ingenio mismo del que nacen las *eyecciones conceptivas* de la sensitividad y, por lo tanto, se basa igualmente en la *historia* instituida y en el instinto, en lo que de lo ajeno se ha podido incorporar o aprender, en lo que de la existencia y de lo existente se sabe o se entiende. El movimiento ingenioso de lo especulativo no puede basarse en la necesidad entitativa de lo especulado [en las condiciones *desde sí* de lo que aparece en el especulación] porque esta entidad {de lo especulado} le es ajena por constitución. La concepción imaginativa, a diferencia de la sensitiva, no tiene un contacto franco con lo ajeno a sí para representarlo, sino que se tiene que fundar totalmente en lo que se ha ido conociendo, en lo que se ha quedado con nosotros de lo que no somos nosotros. La carencia —por lo menos de manera inmediata— del movimiento *verificativo* de lo que se *eyecta* de aquello que se considera especulativamente provoca que la correspondencia *efectiva* de lo que se imagina tenga una incertidumbre con con-

[A] La inexistencia de la gravedad, por ejemplo, no es algo imposible, sino algo falso; imposible es que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido, que la suma de dos y dos sea distinta de cuatro, etcétera; no se puede imaginar un absurdo, intentarlo solamente provoca la repulsión de mi entidad.

secuencias graves para el desarrollo de la existencia, que se estudiarán mejor en la sección sobre “La incertidumbre proyectiva” (cfr. pág. 315).

En la dimensión especulativa, la representación imaginativa trasciende el dominio de la facticidad, de lo actual-sensitivo que se manifiesta en lo que se enfrenta o se encuentra. Se trata de re-representar imaginativamente lo que en la mera existencia sólo se representa por la sensitividad actual, y que por lo tanto depende de la manifestación sensible de lo ente. En la especulación no hay disociación con lo que es sino que, en su menor cualidad entitativa, se puede desligar más de lo *actual*, pero a costo de que su aparecer tenga, por esta misma cualidad, muy poca incidencia en lo real [muy poca pesantez ontológica]. Lo especulado [lo imaginado | lo pensado] no tiene, en la realidad, ninguna consecuencia más allá de su aparecer en la consciencia. Lo que se representa imaginativamente no llega a la realidad, aunque se refiera a entes concretos y específicos que tienen una correspondencia exacta con lo que es manifestado al mundo, con lo que en la existencia se representa de forma concreta. En la especulación acaece un mundo que no está atado a la actualidad sensitiva, ni mucho menos al eterno presente de lo ente, pero sigue estando arraigado en la existencia, y ésta a lo entitativo; no es una anarquía que subsista por sí misma, ni se da en una realidad distinta de la entitativa fundamental, sino que, aunque más débil e indirectamente, sigue siendo fundada por la entidad, por la actualidad, por la realidad en la que todo *es*.

La *emulación* del mundo que se da en la especulación no tiene, pues, una incidencia *de hecho* en lo real, pero sí permite al ente que Soy *encontrarse* en un mundo en el que tal o cual situación *se le manifiesten* sin necesidad de que esto se dé *efectivamente*. La excepcionalidad maravillosa de la especulación no consiste en lo que en la realidad sucede con esto [en su darse en la entidad *en* la que se da —que es la mía—] sino precisamente en prescindir de la *actualidad* de lo que se *considera* para tener noticia de su *posibilidad*; y es que la representación especulativa apela —si bien con menos intensidad— a lo que Soy así como lo hace cualquier otra ocurrencia de la consciencia [cualquier sensitividad].

La *especulación* de un objeto, de un sujeto o de una situación es ponerla ante el ente que Soy de forma especular, tenerla ante lo Mío *sin necesidad de que lo ajeno a Mí devenga tal que lo permita*. En la dimensión emulativa del mundo (que es la especulación) los entes se le *representan* a la consciencia —que perennemente provoca a mi entidad— en su *posible actuación*, es decir, en un momento de su existencia que esté determinado por las circunstancias que precisamente se emulen en la consideración en cuestión. Es la representación imaginativa (a partir del ingenio) la que concibe estas circunstancias y la *modificación existencial* que le correspondería en el *mundo posible* en el que se le encuentra. Y esto es ir muy más allá de la actualidad, es alcanzar al ente más allá de su aparición sensitiva, es llevarlo a la situación pretendida sin que *de hecho* esté en ella, es *conocerlo* en su *modificación* sin modificarlo en la realidad, sino que esta *modificación* [este *modo de existencia* nuevo] es determinado por la consideración especular en la que se contempla un mundo *no-efectivo*, una dimensión mundana en la que *se experimenta* lo que podría ser, sin el trabajo ni la espera por que suceda efectivamente. La consideración de un objeto permite conocerlo en su ser *potencial* pasado, futuro o presente, que está vedado a la concepción existente-sensible (que sólo puede darse a partir de lo sensitivo).

Como se dijo *supra*, la concepción de lo imaginable está también limitada por lo instituido-instinto en [por las instancias de] lo que Soy. Si bien el ingenio es un instinto que busca las *eyecciones* de lo que se encuentra conmigo, esto lo hace a partir de lo que previamente está instituido (conocido o sabido) y de lo ya-instinto; no puede concebir una situación que carezca de toda vinculación con la historia o con la motivación de lo que se es. La concepción de lo sensitivo se da también en lo imaginativo, aunque determinando no ya a la sensitividad actual, sino a lo que se rememora, a lo que aparece de ello en el momento en el que se vive lo ahora, y que se da ya como recuerdo y no como simple *sentimiento* concomitante a la respuesta de la motivación de lo que Soy ante la apelación de lo objetante y de lo especulado. Las representaciones especulativas justamente emulan lo que en el mundo sucede y que se tiene *presente* en lo que Soy *por la historia* {incorporada-aprendida}

del Yo —que es cuerpo—. En lo que es concebido por el ingenio influye definitivamente lo que se haya vivido, lo que he sido y lo que tengo de Mí. Es en el mismo acto de la concepción imaginativa en el que lo instituido-instinto se manifiesta en la determinación de la posibilidad de las cosas especuladas y de sus circunstancias y comportamientos. Pero esto no quiere decir que no se pueda imaginar nada que no haya sucedido previamente: no se trata de *imitar* los hechos sucedidos, sino de *emular* los comportamientos del mundo en su *posibilidad* (no en su *facticidad*). Esto es, que lo que en la especulación aparece, es una réplica de la realidad, de lo que en el mundo *sé* que es *posible*, y remite a aquello con lo que mi cuerpo [mi entidad] puede conciliarse, con lo que el hecho de mi existencia *supone* en la determinación de las *rationes* del mundo y de las personas, con las bases sobre las cuales guío mi interacción con ello, con lo inorgánico, lo natural, lo humano, con lo que yo *sé* que mueve todo ello.

Hace falta precisar que la especulación es una degradación ontológica respecto de la realidad, no una *copia*, ni una imitación; el hecho de que respete los principios ontológicos (aquí también epistémicos, pues son los mismos) se explica porque no se disocian, sino que responden al orden ontológico mismo. La in-conciliación de la contradicción en lo especulado sigue manifestando a la realidad, pues {la especulación} —aunque arrancada del fundamento del *acto*— sigue estableciendo una actualidad imaginaria, en la que tampoco se concilia la contradicción de lo que se re-presenta: la re-presentación imaginativa pierde el arraigo con lo fáctico entitativo, pero no su necesidad presencial[A]. El que la característica *genética* de la especulación sea la *emulación* se explica porque su nacimiento proviene únicamente de lo instinto-instituido en Mí [de la *asimilación* de lo que Soy a lo que me pasa y de la configuración ontológica —ergo, innata— de mi entidad]. Lo que Soy ha encon-

[A] Los objetos y situaciones que se especulan no tienen que estar *fácticamente* presentes ante lo que Soy para que se pueda especular; pero la especulación como tal es un acto ahora, presente cada vez que se ejerce (se puede especular el futuro o el pasado, pero no se puede especular *en* el pasado o *en* el futuro).

trado en la emulación del mundo un receptáculo de su *pasar*, de su *hacerme* (de lo que *me hace* en ambas acepciones: lo que hace hacia Mí, y lo que hace de Mí); ha puesto en esta dimensión una manifestación de lo suyo que mejor *ilustra* su deseo, su repulsión, su esperanza y su temor… y que mejor le permite conocer lo de lo ajeno, pero también lo de sí.

La *consideración* es la representación imaginativa de una situación existencial —así de lo objetivo como de lo subjetivo— *con veracidad*; para descubrir cómo serían los objetos y las sujeciones si tal fuera el mundo, lo que es también un indicio de cómo actuarían los entes y las existencias si tal fuera la realidad. Las posibilidades se ven acotadas por los recuerdos y los concimientos-sapiencias que tengo de lo que se involucra en lo que es *considerado* en la situación especulativa. La exclusión de la contradicción en la consideración hace que lo que en la imaginación se da, se asemeje más y más al mundo allende Mí, porque las representaciones que vienen de la historia de la vivencia del mundo acotan a las eyecciones imaginativas y excluyen las que las contrarían, dejando lugar solamente a las que se concilian con lo que es posible *con apego a la historia*, y no ya sólo a lo absolutamente posible (que es todo, menos lo absurdo). Las suposiciones que se dan en la especulación (del mismo corte que las que se dan en la concepción sensitiva, pero de mayor trascendencia) se basan, entonces, en la *historia* y en la *apelación* a lo que Soy de las representaciones sensitivas; aunque la verificación o la falsación de estos supuestos no es, como en las eyecciones concepti-vo-sensitivas inmediata en la efectividad de lo existente. Las representaciones imaginativas son también concebidas —porque también apelan al Yo— como las sensitivas, aunque más débilmente.

La dimensión ontológica especulativa es comprendida [está incluida] en la existencia, y la existencia es comprendida [está incluida] en la realidad. Empero, la gran distinción cualitativa está en la frontera entre *realidad* y *mundo*, pues es ahí en donde se trueca la modalidad ontológica fundamental: el conocimiento [la sensibilidad | la consciencia | la existencia] implica un *para-mí* como fundamento, una *vocación* a una entidad *particular*: la mía siempre. La actualidad existencial siem-

pre se da en y para el ente sensitivo, como vínculo con lo allende o con lo aquende su entidad, para manifestar el *motivo* de *su* movimiento extensivo; de otra forma —intensivamente—, el movimiento simplemente *se da*, sin que aquél {el motivo} se necesite como mediación. Pero la dimensión especulativa, a pesar de diferir de la existencial, pertenece a ella de un modo más cercano del que a la realidad pertenece la existencia, pues no se rompe esta referencialidad [este *para-mí*] de lo existente, sino que sigue *apelando* y *provocando* a la entidad en la que se da. La especulación sigue teniendo en sí el principio de la sensibilidad, si bien no es una sensibilidad *actual*, sino que es una *imaginaria*, especulada a partir de lo que se me queda de la primera.

§ 20 Se ha dicho ya que *todo* lo que hay en la consciencia no es más que sensaciones: el pensamiento es, entonces, necesariamente sensacional. El pensamiento es la réplica *intensiva* de la palabra como sensación acústica que acompaña a los sentimientos y a las representaciones imaginativas que ocurren a la existencia, y permite que se abarque cada momento bajo los *conceptos* que históricamente se han ligado a esas palabras.

La palabra es el elemento fundamental que abre la posibilidad del pensamiento, es la manera en la que se puede hacer, de una objeción efímera, la misma constante a través del tiempo, y en la que la sensación —que sólo alcanza a objetar a la consciencia propia— objete también a la consciencia de una entidad ajena. La concreción sonora que *se pone* por Mí en la realidad es *la misma* que llega a los otros entes; es el vínculo más directo con lo que se me escapa siempre, con lo que no Soy y quiero, sin embargo, que mi existencia y lo que en ella ocurre lo alcancen.

La palabra es una objeción sonora que acompaña siempre a muy múltiples manifestaciones sensitivas que se dan en el mismo momento. Así, lo que es evocado al pronunciar una palabra se va acumulando y tanto más, cuanto más constante sea lo en la existencia cada vez que se repite el sonido que la palabra *es*, cada vez que se da sola o conformando un sentido como parte de una frase, de una proposición que se *me manifiesta* en la pronunciación de otro o en la que viene de Mí.

El vocabulario que se tiene en lo de sí, las palabras que sé y su significado no provienen del uso de ningún diccionario; definir así una palabra supone ya el uso de palabras o de signos. Es el indicativo —el "esto", la señal del índice, la mera contemplación del suceso— el que puede *mostrar* lo que se refiere con cada sonido. Para que las objeciones sensitivas que se me dan tengan sentido no es necesario que posea un lenguaje, aunque son las palabras las que posibilitan una *consideración de sentido* que no esté atada a la aparición misma del objeto del que concibo ese sentido. Designar *sentidos* [conceptos y procesos conceptivos] con sonidos es un proceso lento, que un humano no puede llegar a dominar si no es tras varios años de práctica incesante. A despecho de la pobreza de las capacidades fisiológico-cognitivas, si un humano naciera con la capacidad mental de un niño de seis años no podría mejor reconocer los significados de las palabras; una asimilación más rápida de sentidos abstractos viene justamente de su *ejercicio*; tendría que empezar con la misma torpeza que un recién nacido, con la desventaja de que el menor dinamismo del desarrollo corporal alentaría la capacidad de adaptación al entorno lingüístico en el que se le sumerja.

Si se puede aprender el significado de una palabra por su definición es sólo porque se tiene ya práctica en ello y por asociación a palabras *ya conocidas*, y con la desventaja —inmensa desventaja— de que la remisión de unas palabras a otras palabras aligera con mucho su significación ante la motivación mía. Reconocer en un sonido una situación o una cosa se da de manera más grave por la *indicación directa* de la situación o de la cosa que se significa. "*Esto* es un plátano", "*esto* tiene espinas" "*esto* es injusto", "*esto* duele" "*esto* quema", "sufro porque tengo *esto*"; cuando un niño pregunta qué son las cosas necesita una respuesta vivencial, no una definitoria: "es injusto porque el otro no tenía defensa" antes que "es injusto porque lo que cada uno tuvo no permitió que se manifestara un encuentro real de sus fuerzas y que se impusiera aquella mayor". Si se reemplaza una palabra por su definición se dice una tautología ("corre porque camina rápido", "come porque se mete comida en la boca, la mastica y la engulle"), lo que se busca es encontrar *en dónde* está la injusticia [en dónde se muestra, cuál

es la situación en la que se vive la injusticia], no en qué consiste. No se busca, pues, una descripción del acto mismo, sino del sentido del acto ("corre porque necesita llegar pronto", "come porque tiene hambre"). Decir "esto es injusto" no es decir lo que pasa objetivamente, sino *considerarlo* en su sentido, porque la injusticia no es una cosa ni una acción, es un sentimiento. No es que sea injusto dañar a otra persona, sino que lo es hacerlo de tal y cual manera. Se trata —en este caso y en el de todos los sentimientos— de encontrar una identificación de lo que he vivido desde Mí con lo que ahora contemplo; de lo contrario, la laxedad del significado *motivacional* de las palabras será tal que no permitirá que se entienda en toda su dimensión lo que sucede cuando se enfrenta con la situación o con la palabra tal. Sufrir una injusticia es la mejor forma de definir la palabra, de encontrarse con ella; evocar la injusticia mía cuando digo o escucho que algo es injusto es la mejor manera de entender cómo es el mundo que me describe quien me dice eso {que es injusto}. Si nunca se ha sufrido una quemadura no se podrá uno aproximar al mundo que se expresa cuando se dice que alguien se ha quemado, se supondrán escenas de gente que se ha quemado alguna vez, los gritos, las expresiones; se puede —siempre se puede— decir "se *ve* que duele mucho" e imaginarse un calor, pero muy más fuerte: no es suficiente. Nada reemplaza a la vivencia en el conocimiento del significado y del sentido de las palabras.

Hay, *básicamente*, tres tipos de vivencias que se caracterizan por medio de las palabras: cosas, acciones y sentimientos. Y no es que las cosas ni que las acciones no provoquen sentimientos, ni que éstos prescindan de aquéllas para darse, sino que la referencia lingüística no contiene ya lo que les es {a las cosas, las acciones y los sentimientos} concomitante en cada quien, sino que solamente se refiere a eso que objetivamente —en tanto que objeción— se designa. Habrá para quien un manzano signifique siempre la frescura del campo y la amabilidad de las personas que lo llevaban allí cuando niño; pero, aunque en este caso no se podría separar este sentimiento del sentido de los manzanos ni de su referencia lingüística, sí es posible discernir la mera referencia al árbol de los sentimientos que la acompañan (aunque la mayoría de

estas asociaciones operan de una manera mucho menos evidente, muy sutil, casi inconsciente). Las *cosas* son cosas materiales, tangibles que tienen una entidad aparte y alejada de lo que somos, que no fundan en nosotros más que su sentido en el mundo en el que vivimos, como las piedras, los árboles, las mesas, etcétera. Las *acciones* son movimientos objetivos, que se pueden definir por la sola manera en la que se presentan a los sentidos, sin necesidad de recurrir a juicios ni sentimientos, v. g.: caminar, beber, mirar, juzgar, etcétera. Los *sentimientos* son objeciones intensivas que están presentes sólo para Mí y que manifiestan sentidos de lo que existe o de la existencia propia como la injusticia, el bien, el dolor, el miedo, el fastidio, el sueño, etcétera. Lo que no quiere decir que no se tenga un *sentimiento* de perro o uno de la casa de los abuelos; ni tampoco que no haya o una *acción* de bondad, o una *cosa* bella, sino simplemente que no se definen por esto. Empero, estos sentimientos, estas acciones y cosas se acompañan indisociablemente, sólo en una análisis a posteriori se pueden disociar, y es un gran error ignorar esto, pues es la única manera en la que la existencia puede alcanzara algún sentido y en la que se entienda lo que puede significar la experiencia de lo humano o la existencia del conocimiento.

Se puede bien *saber* qué es la injusticia sin necesidad de poder enunciarlo, sin *entenderlo*. Conocer palabras por referencias a palabras y no por vivencia provoca una experiencia de lo humano muy pobre y degradada; esto supone —entre otras cosas— que se tiene garantizada la sobrevivencia sin necesidad de trabajarla, sin el dolor del sustento de la propia existencia fisiológica y cultural. *Comprender* [saber y también entender] lo que algo es puede muy bien darse respecto de lo *puramente* objetivo, pero con dificultad de lo subjetivo [de lo que sujeta a la existencia-consciencia como entidad-motivación], sólo quien se aplique en el conocimiento de lo que es y de cómo es, y que tenga la preocupación por su vivir y no sólo pretenda ocuparse de concretarse, sino de *fundamentar* la realización a que me impele siempre la motivación. Comprender (y no sólo entender —como lo hacen los más— ni sólo saber —como lo hacen algunos—) es la finalidad de la filosofía. El hecho de que no necesite consumarse para ser filosofía no quiere decir que quien

filosofa pueda conformarse con cualquiera de las dos cosas (ya entender, ya saber), sino que su busca no debe cesar, pues nunca se hallará en la seguridad de la verdad inamovible respecto de estos temas: A pesar de haber encontrado una forma de entender lo que se sabe, habrá más, más precisas, surgirán aspectos antes no considerados o —puede también— el saber cambiará, lo que se halla incorporado se modificará por lo nuevo de la vida y porque lo viejo evanesce. Pero es la necesidad de encontrar aquello que pueda ex-plicar lo que es y —lo que, personalmente, pienso que es más importante— lo que Soy debe permanecer como un aliciente inquebrantable.

La conformación del sentido de las palabras —adjetivos, verbos, adverbios, pronombres, sustantivos, etcétera— se da, pues, en la experiencia (ya sea de su indicación en el mundo [de la vivencia directa del significado] o de la acotación de su contexto por palabras ya conocidas [de la definición nominal]). Y el sonido que ellas son, al apelar al ente que soy Yo, trae consigo el sentido que se le concibe, y la evocación de las vivencias que han conformado ese sentido, en forma, a veces, de recuerdos explícitos, pero las más en la manera de los sentimientos que acompañaban a la vivencia de aquello que la palabra designa. Del mismo modo, un sentimiento también evoca el recuerdo de una situación en la que acaeció; pero, más frecuentemente, de la palabra que los manifiesta. La designación es el momento en el que, de lo que siento, *surge* una palabra, en el que ocurre ésta a la consciencia como ocurre algún otro sentimiento, pues el movimiento por el que se *hace* la palabra es ya intensivo. De tal manera que, así como se restituye los sentimientos y los sentidos conceptivos semejantes, se restituye los sonidos que son ya parte de lo de Mí, que se hallan en mi cuerpo. El sonido del habla *ex-presa* lo que hay en lo de mí, pone allende lo aquende; esto mismo, en el caso de los sentimientos, es imposible; no se pueden poner como tales ante lo de otros para que ellos los sientan, no se pueden manifestar a una existencia ajena[A], pero la palabra sí —aunque,

---

[A] Desde luego que hay gestos y movimientos que pueden manifestar un estado de la existencia aquende, pero esto no sólo no pone ante lo de otro mi senti-
→

como se ha visto ya, toda designación es de por sí equívoca—. La asociación entre lo sentimentado y lo apalabrado —ya intensiva (en el pensamiento) ya extensivamente (en el discurso)— es tal que en ocasiones casi se identifican; sólo quien vive casi con exclusividad entre palabras [quien no tiene la vivencia de lo que habla] o quien es indolente puede repetir sonidos sin que ello importe nada a su entidad, sin que ello remueva la profundidad de la historia [de los sentidos] que se halla dormida en la inconsciencia del cuerpo. La designación [el momento de la ocurrencia de la palabra], sin importar si se queda en la particularidad de mi existencia o si se arroja a la objeción de lo además de Mí, se da como una manifestación de mi motivación o como una respuesta a lo que se enfrenta; se da como un sentimiento más, sólo que su sensitividad es sonora (ya intensiva, ya extensiva) y su especificidad y significado muy más específico y muy menos vivencial (es la asociación con lo sentimental la que vuelve a la palabra profunda y sapiente). De ahí que para muchas personas el pronunciar alguna palabra tenga un gran peso, pues se vuelca a su memoria [se restituye a su existencia] todo lo que ella le implica y no puede tan fácilmente dejarse de lado una importancia tal, una referencia a la estancia mía en lo del mundo que me *sitúa* en él de modo distinto, que transtorna, pues, al ahora en el que {Yo} *me encuentro* {a mí mismo}. De ahí que haya habido y aún haya creencias en la invocación material de los sonidos (pues éstos acompañan a la representación de aquéllos con gran fuerza —por lo general, con toda la fuerza del tabú—) y en encantamientos por palabras mágicas, unidos generalmente a música y olores que también son muy evocadores, aunque éstos por sí mismos.

El hecho de que el sonido de una palabra sea mucho más constante e invariable que cualquiera de las percepciones visuales, táctiles, o que cualquiera de los sentimientos implica que bajo su sonido se puedan ir agrupando sentidos varios, pero que aún conservan un núcleo común

miento (sino sólo su significante, que aún debe ser concebido como el tal sentimiento), sino que es muy general, muy inespecífico en comparación con la proliferalidad de la palabra.

que es el que brinda el *concepto* que en la enunciación se busca eyectar y provocar. Cada visión diversa de hechos diversos, cada acaecimiento sentimental en muy diferentes circunstancias, cada vivencia, actitudes distintas, todo esto es enmarcado por el mismo sonido que permanece casi invariable: "blanco", "silla", "muerte", "perdón", "dignidad", "pobreza", "mar", "casa", "mierda"… siempre la *misma* palabra para cada *diferente* vez de cada cosa. Lo que se siente intensivamente [los sentimientos que acaecen] ya por indicación propia del estado del cuerpo, ya por respuesta a la apelación del mundo al Yo (aunque también esto necesita modificar al cuerpo para manifestarse) se asocia con las palabras, y éstas se *invocan* concomitantemente a la invocación de los sentimientos. Así también, los sentimientos que ya están conmigo hacen que *se recuerden* palabras asociadas, que se recuerde su sonido, y este sonido es el que les da una coherencia al ubicarlos en un sentido ya muy familiar que se *entiende* mejor que la vivencia misma porque se trata —con las palabras— de objetos ya *fijos*. El designar el estado de lo en mi existencia, de lo que veo, de lo que me pasa o de lo que pasa en el mundo con palabras es *fijarlo* ante mi consciencia, ponerlo de una manera muy más familiar, con un sentido determinado con menor dificultad y desgaste (pues ya se ha acostumbrado a hacerlo): con un sentido lingüístico. El poner lo que me pasa en palabras permite que la consciencia tenga mayor claridad para encontrarse con el mundo en el que se suceden tales cosas y con la manera en que lo hacen, para descubrir qué es lo que posibilita esto que ahora es, y qué es lo que se puede esperar de él. Aquello que de otra manera sería sólo un indicativo de motivación, de busca, de movimiento tratando de apaciguar…, de conseguir…, de conservar…, se tiene ahora como un elemento de una articulación que permite encontrarse con el mundo *en el plano especulativo*.

En la consciencia cada ocurrencia es inédita, es in-retenible. La carencia de la actualidad sensitiva que la constituye marca su desaparición para siempre, la configuración corporal [la *situación*] que permitió que se originara como se originó —en el contexto, las circunstancias, los pequeños detalles de los que parece que no nos percatamos, etcéte-

ra— se pierde sin posibilidad de recuperación… es por el *logos* que un momento se puede llevar a la abstracción, es la palabra la que toma *este* momento único y lo pone en una dimensión más constante, lo saca del río inasible del devenir y lo coloca en la fijación de *ese* sonido, de *ese* concepto que es el que mejor recordamos luego, el que nos permite ubicarnos con una precisión de que la sensitividad —con su actualidad evanescente— es incapaz. Al llevar la sensitividad al ámbito de la palabra [del pensamiento] se está poniendo a lo que llegó, de una manera fortuita, a *tocarme* en mi existencia en un signo que está ahí tan pronto cuan yo la invoque, en un sonido que puedo perfectamente reproducir —incluso sin pronunciarlo— sin que para ello la realidad ajena deba transformarse [sin que deba pretender lo que está más allá de mi entidad] más que en el momento de la transmisión de las ondas sonoras. Por medio de las palabras, del pensamiento es posible que lo que ocurre ahora y que no ha ocurrido antes ni ocurrirá más pueda dotarse de un sentido que trascienda la efectividad sensitiva de su acaecimiento; si se dejara en la fugacidad que irremisiblemente acabará con él, entonces no sería posible que se pudiera *integrar* conscientemente al conjunto de lo que se vive.

Las palabras tienen ya un sentido, un concepto que se ha fabricado históricamente y que se nos da con ellas. El recuerdo de su sonido está con nosotros y es tan *habitual* que nos permite ubicarnos mejor en donde estamos. Cuando se *designa* lo que está pasando con el lenguaje, esto —que es único y evanescente— se vuelve familiar y abstraído del contexto situacional, se nos muestra como parte del mundo *ya conocido*, se aclara el sentido de lo que sucede más allá de su apelación inmediata e intuitiva: se *piensa* lo que sucede y, al mismo tiempo, se *fija* el deviniente acontecer en otro que se repite igual siempre: la palabra. Entonces, gracias al lenguaje-pensamiento se puede llevar siempre el devenir inédito hasta lo que es ya habitual a mi entidad, hasta lo que ya se entiende y, de esta manera, entender también lo que está pasando: *con el lenguaje llevo conmigo mi habitación*. Pero este hecho de que lo que se da en la consciencia con inmensurable complejidad se pueda *abstraer* y *fijar* en pensamientos no solamente significa que lo que *me está pasando*

se me *aclare* y *conserve*, sino también que —por eso mismo— la riqueza vital que tiene la actualidad sensitiva [la consciencia, la existencia actuales] se ve reducida igualmente y la consideración de lo que simplemente se piensa tiene, en consecuencia muy menor fuerza ontológica, vital, apelativa.

El sonido de la palabra es un objeto que es *real*, que tiene una entidad como vibración acústica y que no depende más de lo que Soy apenas es pronunciada, pero que pretende una remisión a algo que no es ella, sino a lo que ella *designa*. Su gran valor se halla en que precisamente esta cualidad {sonora} *real* se puede dejar de lado para encontrar la cualidad *vivencial*, *existencial*, *sensitiva*, *cognitiva* que designa por sus evocaciones. El pensamiento consiste en la consideración especulativa de las cosas de la existencia propia o ajena de manera *lógica* [en función de la palabra]: en las especulaciones de las cosas que se traen a la representación por medio de las palabras, del *logos*. Pensar es, para usar la expresión platónica, un diá-logo con uno mismo[A]. Es *poner* ante mi entidad —desde mí— un *logos* que la apele, y que esta apelación sea respondida con otro *logos* que nazca ante el planteamiento de lo que está —por la palabra dicha primero— en el *espejo* imaginativo [del mundo posible que significa el primer *logos*], y que esto, a su vez, provoque una nueva respuesta, etcétera. El *diá* [διά] de este diálogo interno se refiere a la *designación*, a la *travesía* de la palabra desde lo que Soy hasta lo que existo, es el movimiento por el que se pone la palabra ante lo de Mí; si el diá-logo se pone en el mundo allende para la objeción de otro o se queda en lo de mí para mi propia consideración, igualmente de trata de una manifestación.

El pensamiento —como lo dice Platón— que consiste en "plantearse ella misma [el alma (ψυχὴ)] las preguntas y las respuestas, afirmando

---

[A] «A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar [διανοέομαι] no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras» — *Teeteto*, 189e-190a (dicho por Sócrates). Y también: «El razonamiento [διάνοια] y el discurso [λόγος] son, sin duda, la misma cosa, pero, ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?» — *Sofista*, 263e (dicho por el extranjero eleata).

unas veces y negando otras" es el inquisidor, el que examina una cuestión, una situación posible del mundo según lo que se sabe y se entiende de él; empero, lo que no sigue esta practica dialéctica propiamente platónica igualmente es un diá-logo [una palabra que atraviesa —en la sensitividad acústica— la frontera entre mi entidad y mi consciencia]: es una manifestación de lo que *hace a mí* de mi situación. Lo que sigue es la apelación que la presencia del sentido de esta(s) palabra(s) hace al Yo, que provoca una repuesta *sentimental*, que es acompañada por las palabras que se le asocian y que clarifican su sentido por el sentimiento responsivo. Esto es, que la consideración de la posibilidad de un mundo —que se da por medio de la palabra, del *logos*— apela al Yo (se trata de un διά-λογος: la palabra que *se presenta* y que apela entonces a mi entidad, a mi cuerpo, a lo que Soy) y, en esta apelación, lo que Soy se manifiesta ante la posibilidad de la real efectividad de esa especulación de manera sentimental y conceptiva; esto a su vez puede llevarse a la abstracción [fijación | permanencia conceptual] lógica [lingüística], cuya consideración nuevamente apelaría a mi entidad (un nuevo diá-logo)…

Es decir, que por medio de la palabra, del discurso, se *piensa* [se especula detenida y conceptualmente sobre] una situación, un sentido, un objeto en unas circunstancias dadas; se pone al Yo ante una situación de tal manera que él responda, ya sea, por ejemplo, proyectando las consecuencias de tal cosa o preyectando cómo a llegado a donde está. Se utiliza, entonces, ese campo ontológico de emulación para encontrar los principios y los fines [las *rationes*] de lo que hay en el mundo; es decir, por medio de este ejercicio del pensamiento es por el que *se entiende* al mundo mientras que es por medio de la acción que *se le sabe*.

El sentido que queda encerrado en la palabra que se pone frente a Sí en este pensamiento [en este diá-logo], se *presenta* y provoca a la motivación de mi entidad, la apela *como si* se estuviera *realmente* ante el objeto (extensivo o intensivo) con el que la palabra comparte —y *por* el que tiene— su sentido. Pensar es poner a mi existencia ante un mundo, hacerla que se enfrente a una posibilidad como si fuera actual, efectiva

y encontrar la respuesta que Doy como ente a ese mundo especular, que podría coincidir con el real. Al mismo tiempo, los sentimientos que ocurren —ya desde sí, ya por la especulación, ya por la sensitividad actual— encuentran un *logos* que las subsuma y las manifieste en la claridad conceptual en que ellas {las palabras} son para mi Yo; claridad ésta que es tal por la familiaridad del objeto que son las palabras, por la habitualidad que ellas tienen conmigo.

Cuando por el pensamiento se figura algún momento cualquiera del mundo o de un objeto, el ente que Soy *concibe especulativamente* las circunstancias en las que ese mundo *puede* ser. Éstas no sólo son acotadas por el absurdo *absoluto* que resultaría de pretender trasgredir las propiedades ontológico-epistémicas últimas [de llevarlas más allá de los límites de la imaginación], sino que también son acotadas por la sapiencia y por el entendimiento que del mundo se tiene. Es decir que, como la emulación de la posibilidad no deja de ser conceptiva, la sapiencia in-corporada se puede mostrar contraria a lo que se especula, provocando con ello una molestia que viene de la intuición de la *falsedad* de lo que se piensa, o un agrado cuando coincide con ello. Otro tanto ocurre también con el entendimiento de las cosas, aunque esto no es de manera intuitiva, sino conceptual; es decir que aquí lo que no se compagina es que haya conceptos [sentidos] antitéticos vertidos sobre la misma situación. Pensar sobre cualquier objeto es, entonces, *probarlo* en sus circunstancias y en sus posibilidades por medio del *espejo* de la *imaginación*. La palabra es aquí imprescindible, ya que es la que *trae consigo* las representaciones especulativas que apelan a mi entidad, cosa que con los recuerdos solos sería más difícil y laborioso.

Esa cualidad que tiene la palabra de permanecer la misma, constituye su virtud y su desgracia: A la vez que posibilita *referirse* de manera genérica a lo que hay en el mundo y en mi entidad (por medio de llamar a su concepción instituida y a la respuesta del instinto), se deshace de la infinidad de matices, de la particularidad única del momento que pasa; se deshace del perderlo para siempre y lo encapsula en otros recuerdos (los de los conceptos y de sus palabras relacionadas) más sólidos —por más recurrentes—. Al mismo tiempo esto

implica que las palabras no son capaces de ex-presar la existencia en su efectividad, ni de recuperar la inmensurable riqueza sensitiva que el flujo temporal ha arrancado del mundo; sólo se puede encontrar un sentido desprovisto del objeto al que *significa* (aunque puede evocar sus recuerdos e incluso —en tratándose de sentimientos— puede restablecerlos *en acto*). Las palabras fijan lo que pasa por ellas y lo absorben como parte de *su* propia concepción, que es restituida ante su aparición objetiva; y es por eso que no se encuentra en ellas la apelación que en un principio provocó la objeción pasada, esa que ya no es.

En las palabras, pues, se *fija* la aparición del o los sentidos que tiene lo que pasa en *este* momento, más allá de la concepción de lo sensitivo actual —que, por supuesto, también puede ser muy familiar, pero no puede hacerse aparecer cuando se quiera, como la palabra sí—. No es que las palabras tomen el sitio de los conceptos: la concepción de lo sensitivo prescinde de lo que en las palabras —como sensitividades sonoras que son— también se concibe[A]; el lenguaje no reemplaza el encuentro directo con la realidad y no les da él su sentido, sino que lo adquieren por la *motivación* de lo que Soy. La interpretación del mundo no depende del lenguaje que se tenga, aunque, de cierta manera {de una manera inteligible}, el pensamiento sí; hacia el final del apartado siguiente se hablará de ello.

EL RAZONAMIENTO – LA LÓGICA

El campo especulativo es, entonces, un campo de experimentación; es **§ 21**
tener un espacio ontológico emulante del *mundo efectivo* y —por esto mismo y de manera indirecta— de la *realidad que es*, mediante el que se puede llegar, gracias a esta *experiencia especulativa*, a determinaciones motivacionales [determinaciones de lo *se ha de hacer*]. La determinación del movimiento entitativo es la función primigenia de la concepción imaginativa [especulación]. *Todo saber del mundo ha de redundar en la determinación del movimiento del ente que Soy*.

[A] Aunque hay personas que se encuentran mucho más con palabras y con pensamientos que con objeciones vitalmente relevantes para sí.

El **razonamiento** es algo muy semejante a la *consideración* y al *pensamiento*, pero diferente de ambos. Mientras que la consideración es *re-presentarnos* la existencia (que a su vez es ya re-presentación de la entidad) de lo que está en el mundo, atendiéndola en sus circunstancias y tratando de *comprender* cabalmente su situación; y mientras que el *pensamiento* es un diá-logo interno (i. e., que no tiene manifestación objetiva-sonora), en el que el sentido de las afirmaciones concibe imaginativamente [especula] un mundo con el fin de que éste sentido apele a lo que Soy y a su entendimiento-sapiencia y de que la respuesta a esta apelación se ex-prese; mientras esto es así, decía, el razonamiento consiste en concebir una circunstancia especulativamente en busca de sus *rationes* [de sus principios y sus fines], de sus causas y consecuencias [de cómo el mundo ha de ser para llegar hasta ella y qué es lo que *se sigue* de eso].

A diferencia, entonces, de la consideración, no se busca atender a lo que está en el mundo en su existencia, comprenderlo en lo que *vive* o en lo que *le sucede* (o, simplemente, en lo que sucede), sino que lo que pretende es entenderlo en lo que, en una sucesión *necesaria* —y no meramente temporal—, habría o hubo o ha o habrá llevado a lo que se está razonando a aparecer, a darse en el mundo. A diferencia del pensamiento, por otro lado, la palabra, la sentencia y el sentido de éstos no son tan determinantes, ni en el momento de la concepción especulativa de la situación que se razona, ni en el momento de la búsqueda de sus *rationes;* y es posible, entonces, que el razonamiento prescinda de las herramientas lingüísticas en su busca, pero de lo que no puede deslindarse es de su referencia a lo instituido históricamente en mi ente, ya que es sobre las bases de su conocimiento del mundo sobre la que se *construye* la emulación en donde se *experimenta* para entender lo que pasa.

El razonamiento es, como ya se ha dicho, buscar las razones de tal o cual acontecimiento por medio de la *experimentación especulativa*. Las deducciones del razonamiento son dables a la verificación y a la falsación y, por lo tanto, pueden constituir, como las *eyecciones* conceptivas, el *sentido* —aunque de alcance menos intuitivo, menos inmediato— de

objetos y situaciones que se presentan a la sensitividad. Razonar algo que se espera que pasará efectivamente en el futuro implica que se estará expectante a que se verifique lo que se razonó que sucedería, o que al momento de vivir la tal o cual cosa que se razonó uno *espere* que suceda lo que le había aparecido como consecuencia o causa indudable.

Un *juicio sintético a priori* lo es de la experiencia mundana, mas no especulativa. *A priori* quiere decir *antes de la experiencia*. Para Kant, el hecho de que exista algún conocimiento *sintético a priori*, es decir, que se pueda afirmar algo del mundo como indubitablemente verdadero antes de su verificación, supone la existencia de una estructura subjetiva trascendental que configura las condiciones de todo fenómeno; es decir, que el espacio y el tiempo son configuraciones epistémicas de la consciencia y que eso —el tenerlas *en* nosotros— nos permite conocer la composición espacio-temporal (y, por tanto, geométrico-aritmética) del mundo *a priori*. Esto, sin embargo, no alcanza para dar cuenta del *acto* como incidencia en lo real, en lo nouménico. Para Kant, la existencia de lo nouménico se prueba porque lo que hay a priori en la subjetividad se limita a la forma del fenómeno[A], pero el contenido le viene de la sensibilidad, de las intuiciones a posteriori.

Un acto humano cualquiera, basado en el conocimiento de que el mundo es espacial, tiene incidencia en lo nouménico; caminar no es un

---

[A] «La razón de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los Fenómenos unos númenos que sólo el entendimiento puede pensar se basa en lo siguiente. La sensibilidad, y su campo —el de los fenómenos—, se hallan, a su vez, limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino sólo al modo según el cual, debido a nuestra constitución objetiva, las cosas se nos manifiestan. Tal ha sido el resultado de toda la estética trascendental, resultado que se desprende espontáneamente del concepto de fenómeno en general, a saber, que tiene que corresponder al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno. La razón se halla en que éste no puede ser nada por sí mismo fuera de nuestro modo de representación. Consiguientemente, si no queremos permanecer en un círculo constante, la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad.» KrV A 251-252.

hecho subjetivo, plantar un árbol o comer son incidencias en el mundo nouménico que se reflejan en el contenido estético [sensible], no en su forma. Si el conocimiento de lo geométrico-aritmético se circunscribiera, como Kant pretende, a lo fenoménico, entonces no se podría garantizar las consecuencias de ese conocimiento allende el fenómeno y, sin embargo, cualquier modificación en el fenómeno como tal es al mismo tiempo modificación de su contenido (pues la forma es trascendental, i. e., invariable) y la *acción* modifica el contenido del fenómeno, que es el reflejo del noúmeno. De esta forma, si a lo nouménico no correspondiera *efectivamente* —aunque no *realmente*— el conocimiento matemático, no se podría modificar basado en sus conjeturas.

Lo que Kant no toma en cuenta es que el ser humano (que es, para los otros e incluso para sí, un fenómeno) tiene un fundamento nouménico [entitativo, actual] y por eso mismo *participa* de la noumenidad, y que es esto lo que le permite contener en sí estas propiedades que después va encontrando *efectivas* en su inter-acción con lo ajeno a sí, con lo que lo encuentra de lo real.

Es decir que el hombre, como ente que es, participa de la entidad y de sus condiciones, y que, por lo tanto, el cuerpo que Yo soy es —por lo menos en lo que de él *noto* en la consciencia— espacial y temporal; la *realización* del movimiento (que es incidencia en lo real) precisamente se basa en esta vivencia. La existencia y la especulación —como se ha dicho— son degradaciones de esta entidad, pero pertenecientes a ella misma; y es por esto, por su arraigo ontológico en la realidad, que tienen en sí propiedades ontológicas —aunque no todas— destacadamente, en este caso, en su espacialidad. Los juicios sintéticos a priori no son innatos, no se nace conociendo la ciencia matemática, ni se adquieren espontáneamente durante el desarrollo de la vida (como se caen los dientes o sale vello facial), y, por lo tanto, dependen de la *historia* de la vida. La *aprioridad* de los conceptos matemáticos y geométricos no es tal absolutamente, sino que son previos a la experiencia efectiva de su concreción y lo son porque se han adquirido en la *experiencia especulati-*

va[A] y, una vez así experimentados, puede suponerse —y verificarse— su efectividad.

Encontrar los *motivos subjetivos* y las *condiciones objetivas* que resulten en algo, implica una aceptación de que las acciones están determinadas por correlaciones *necesarias*; esto es, que se reconoce que todo es precedido —ya temporal, ya ontológicamente— por algo más. La *necesidad* de tal sucesión no necesita justificarse; el hecho mismo de que así *es* constituye la sola condición que se necesita establecer para que las cosas no *sean* de otra manera; el razonamiento simplemente *busca* cómo es el mundo tal que permite [obliga] esta sucesión y en el camino encuentra regularidades, condiciones generales que se repiten, imposibilidad de concebir algunas situaciones; encuentra, en fin, que la naturaleza de las cosas exige del mundo una sucesión regular y que cada una de ellas toma de sí misma la interacción con lo otro en un sistema complejísimo. Así, no es lo mismo conocer la razón de un acontecimiento particular en el tiempo (qué es lo que lo precede y qué es lo que le sigue) que la razón de una cosa como tal, aunque el primero deba por fuerza —si es que se espera veracidad— derivarse del segundo, pues éste {el conocimiento de la razón de las cosas} consiste en aprender la *motivación* de la cosa, en poder determinar su re-acción ante una acción dada. Buscar las *rationes* de algo es buscar *qué* le precede [qué tiene naturaleza tal que haya permitido que lo que es ahora sea], pero no sólo temporalmente, también tiene que buscar en lo que las cosas son *desde sí* para poder establecer lo que de ella se puede esperar y, así, lo que pueden permitir o no. Pero este *desde sí* sólo se establece *a posteriori* y como una suposición —verificable o no— a partir del comportamiento conocido de las cosas de las que buscamos las razones (suposición que, como todas, con su ejercicio constante se incorpora a la sapiencia).

Pero toda esta racionalidad tiene un límite que no se puede traspasar: el de las manifestaciones a mi existencia de lo que es. Hay, desde

---

[A] Es de suponerse que, en el principio, tales relaciones y propiedades fueron obtenidas de la experiencia de lo del mundo.

luego, *algo* que funda estas manifestaciones (esta vista, este tacto, este sonido, este movimiento, esta inter-acción); hay una entidad inasible en la que se refugia *realmente* el *desde sí* de lo otro y que permanece siempre allende, ajena a lo que Soy y a lo que existo. Es ahí el quiebre de la racionalidad, cuando ninguna imaginación alcanza para figurarse lo que hay sosteniendo eso que me enfrenta ni lo que me sostiene [eso que me objeta, ni lo que me sujeta].

El conocimiento de la razón de las cosas —de mis propias actitudes y sentimientos (en cuanto que esto es posible), sobre todo— permite que lo que Soy considere tales razones al momento de discernir entre la realización de la motivación en alguno o algotro sentido; no sin reservas, se puede decir que es más libre —por cuanto se libera de la sujeción inmediata de la motivación entitativa [se libera de considerar sus impulsos y deseos como absolutos]— quien más conoce de sí sus razones[A]. Y, en un sentido semejante, entre más se conozcan las razones de lo además del mundo se aumentará la potencia [la posibilidad de incidir en lo real] de mi propia entidad para buscar su realización. Sobre la libertad se tratará más abajo (cfr. 297ss).

§ 22 En el pensamiento existe cierta *lógica* y ésta está determinada en su forma y en sus reglas por los límites epistémico-ontológicos [los límites de lo concebible especulativamente] aunque también —de una manera mucho más particular, aunque a veces se confunden— por la sapiencia más profunda del cuerpo [por aquello que se ha in-corporado por su ejercicio sin haber jamás —o muy poco— fallado en su aplicación efectiva]. La lógica se aplica al análisis del *logos*; pero esto no quiere decir que su campo de estudio sea el gramatical, sino que su referencia a las palabras es *en cuanto a su uso para decir del mundo*.

[A] «Aquél [el hombre que es guiado por el solo afecto o por la opinión], en efecto, quiéralo o no, hace lo que mayormente ignora; pero éste [el hombre que es guiado por la razón] no complace a nadie sino a sí mismo, y sólo hace lo que sabe que es primordial en la vida y que por ello desea en grado máximo; y por eso al primero lo llamo *siervo* y al segundo *libre* […]» — SPINOZA. *Ética*, 4/66e.

Las relaciones lógicas son las relaciones mundano-ontológicas. Las relaciones que se describen en la lógica como reglas no pertenecen al orden del pensamiento como tal, sino que vienen de la consideración de cómo las cosas se dan en el mundo y de cómo es que se relacionan entre sí: la implicación, la conjunción, la disyunción, etcétera son relaciones que se verifican *en el mundo*, y de ahí que se pueda y se tenga que hablar de ellas. En el pensamiento, en la *expresión* de cualquier situación existencial o especulativa se manifiesta algo que ocurre, y esta ocurrencia se da *de hecho* en el ente que Soy, y responde al orden ontológico. Si ha de tratar de decirse *algo*, por lo tanto, no es posible hacerlo sin el concurso de expresiones que *designen* estas relaciones; y si ha de ser que el que recibe la *palabra* que se ha arrojado pueda entenderla (aunque se trate de la entidad propia, en el caso del pensamiento), entonces en su desciframiento [en la concepción imaginativa de ese sonido] deberá subponerse la sapiencia de estas relaciones.

Las reglas que la lógica *describe* —nunca prescribe— no se refieren a las palabras mismas, ni a su sentido en tanto que proposiciones atómicas (la relación entre una proposición atómica y su *verdad* o *falsedad* —como se ha dicho *supra*— depende de su *verificación* o *falsación* efectivas); la lógica se refiere sólo a las relaciones entre las proposiciones mismas, de acuerdo con reglas establecidas en el estudio de la posibilidad concebible del mundo [de los límites de la especulación]. Pero estas reglas no vienen de ningún lado sino de la *emulación* del mundo en que consiste el campo especulativo de la existencia, del estudio de lo que el mundo permite a partir de él mismo como vivencia y de su *reflexión* en el espejo imaginativo. Las reglas lógicas son reglas ontológicas y son reglas epistémicas porque se refieren a la posibilidad del mundo *en su extremo infranqueable*; si el logos dibuja posibilidades del mundo y las manifiesta en su constancia, las reglas bajo las cuales éste se analiza [las reglas lógicas] vienen a asegurara que lo descrito obedezca y se circunscriba a los mismos límites que lo hace, en su efectividad, lo mundano.

Pero lo que se dice no se relaciona solamente con la posibilidad absoluta de existir; lo que se pretende no es decir la potencia del mundo,

sino decir la *verdad*; es entonces en donde más precisamente encuentra su aplicación el análisis del discurso que se pretende describiendo el mundo efectivo, análisis que se da al determinar las relaciones según las cuales, de lo que se sabe de la facticidad del mundo y de las reglas generales de lo existente, es o no es como se asegura. Las palabras [el discurso] constituyen el pensamiento. Cuando se *considera* algo del mundo, lo que se concibe especulativamente gracias las palabras es una situación *posible* del mundo efectivo [un *mundo posible*], pero son el conocimiento y la sapiencia los que enmarcan esta consideración para determinar si es o no el mundo éste el que se describe; son las *instancias* de lo que Soy las que construyen las relaciones y las limitaciones de los sentidos dichos, esto es, su posibilidad de darse *efectivamente*.

Así pues, la concepción imaginativa *que se pretende verdadera* se ve acotada también por lo que se halla incorporado y por las *rationes* que se entienden —y se atienden— del mundo; esto es, que se basa en lo que ya se *sabe* y se *entiende* para determinar la consistencia primero y la necesidad después de que sea como se dice. Ante esto, lo que se concibe imaginativamente [lo que se especula] no puede encarnar contradicción *en su sentido* al momento de su concepción. Precisamente el pensamiento [el diá-logo interno] en torno a la situación que se estudia va provocando una especificación mayor de las circunstancias en las que se encontraría el objeto de consideración (ante una proposición, se manifiestan otras, que responden a la primera y que manifiestan lo que significa *desde lo que sé* del mundo). La contradicción sólo podría darse entre palabras o entre entendimientos que no se estén atendiendo al mismo tiempo: *es imposible que se pueda concebir con sentido pleno algo que trasgreda el principio de no contradicción*.

A lo que se atiene la construcción lógica del mundo es justamente a la manera en la que representamos relaciones causales y de exclusión en la especulación; es decir, a las reglas según las cuales hay necesidad en la existencia o negación de los objetos del mundo. La falla que se da en una concepción que contraria a la lógica lo es ya porque no se consideró una situación o cosa que debió hacerse [porque hubo premisas que no se consideraron], ya porque las relaciones causales están esta-

blecidas-concebidas de maneras poco adecuadas a la realidad [la efectividad del que de una situación se siga otra]. Para que un razonamiento sea certero, las relaciones en el pensamiento deben corresponder a las relaciones *efectivas* en el mundo, pero de esto nunca se puede estar completamente seguro, pues así la concepción de lo que se dice como su análisis lógico nacen de las instancias de lo que Soy y parten de lo conocido y lo sabido del mundo para tratar de determinar su efectividad. Empero, entre más cercanos sean los conceptos que nos hacemos y las rationes [los principios y los fines] que entendemos de lo que nos objeta, más cercano se estará de encontrar, junto con la verdad del pensamiento, la efectividad del mundo[A].

Ésta efectividad no puede, entonces, encontrarse en las palabras; éstas, como objetos que son, apelan a mi entidad e invocan conceptos, al tiempo que son también invocadas por ellos: son *expresados* (y es ésta la facultad que las mantiene como indispensables para el pensamiento, para la aclaración de lo que hay en la existencia, para su habituación). Pero es un error suponer, en primer lugar, que las palabras guardan un sentido *per se*, objetivo (además del puramente sonoro), que llega más allá de la persona que lo *concibe* y, en segundo lugar, también lo es considerar que por no encontrar un discurso coherente que manifieste un conocimiento no exista ese conocimiento, ni que el hecho de que —si fuera el caso— no existiera significa más que la rareza de la concepción que trata de *expresar*: hasta el hecho más imposible puede ser dicho y hasta la trivialidad más inmediata puede no serlo. La *creación* de la palabra viene de la necesidad de usar *ese* concepto en la comunicación con otro; sólo la necesidad de muchos podría hacer aparecer una palabra en una comunidad, pequeña o grande. En filosofía, la cuestión es muchas veces que casi nadie se ocupa de los temas de los que el filósofo trata.

La lógica es un método para analizar lo que se dice. Al momento en el que algo se enuncia —ya de manera sonora o ya como pensamiento—, se *designa* con palabras un estado sensitivo, existencial. Con esta desig-

[A] Como se ha dicho ya, la realidad no es dable a la verificación ni a la falsación.

nación [diá-logo] de lo que *ocurre* a la existencia —si se trata de una *proposición sobre el mundo* (que es el tema de la lógica)— se está manifestando una condición *especulada* por quien la ex-presa. Es decir, que para poder decir algo del mundo, para que algo cualquiera pueda *expresarse*, debe *presenciarse*, si no en su actualidad sensitiva [como vivencia efectiva], sí como representación especulativa: es imposible decir algo que no se halle en la existencia de quien lo dice. Entonces, el *logos* que es puesto como proposición, nace de un *sentido mundano-especulativo*: la lógica se aplica en descifrar ese sentido con el mayor cuidado posible. Se trata de analizar este *logos* para intentar encontrar cuál es el significado de este *significante proposicional*. Pero el significado de que aquí se habla no puede ser un *esto*, en el sentido de un cúmulo de sensaciones [una manifestación sensitiva, una cosa material]; lo significado es un *mundo experimentado especulativamente*.

La comprobación *lógica* siempre lo es *de lo dicho*, y, así, lo primero que ha de hacerse es aclarar —lo que las más de las veces comienza por *considerar*— lo que se ha querido decir, su sentido y su significado, con el propósito de encontrar sus implicaciones y sus consecuencias. Es decir que, ante lo dicho, se analiza lo que esto *significa*, cómo es exactamente el mundo que describe el tal discurso en todas las dimensiones posibles (o, cuando menos, las relevantes en el asunto de que se trata). En efecto, cuando se enuncia algo del mundo, se está describiendo una situación que se ha concebido de una manera especular; dicha situación está sometida a las leyes ontológicas, que son las lógicas y las epistémicas. Las palabras en su aparición, sin embargo, son sólo el sonido manifiesto; la situación existencial que las invocó ya no está, ni siquiera para quien las dijo. Este sonido que son las palaras ha menester, pues, para su *comprensión*, de una *concepción*, y es ahí en donde la crítica ejercida por la lógica tiene su aplicación.

La concepción de lo que se escucha depende del *concepto* que nazca de las palabras en su objeción [de la dotación de sentido] hacia mí[A]; el

[A] Por supuesto que no es una acción mecánica, que se dé de la misma manera cada vez, de tal forma que dependa sólo del concepto de la palabras que se →

sentido que las palabras *Me manifiesten*, al tener una aparición a mi existencia, tendrá un *entendimiento* o una *comprensión*, si es que ha de ser tratado como un sentido; aunque podría ser, incluso, que no se encuentre un sentido cabal en lo dicho, y entonces lo que impere sea la confusión. El *logos* que se manifiesta ante mi entidad puede sólo entenderse [experimentarse especulativamente, pero de una manera exclusivamente imaginativa], o puede —cosa muy rara— comprenderse [a más de la concepción imaginativa, *apelar* a la sapiencia del Yo y configurar el mundo que se me *dice*, no sólo en su manifestación objetiva [categorial], sino también en su sentido *para mí* [judicial] y, por lo tanto, establecer *ipso facto* el conjunto *racional* [de los principios y los fines] de lo que concibo]. En este segundo caso [cuando se *comprende* lo que se Me dice], la determinación de la posibilidad o no de que el mundo que ese *logos* describe y manifiesta sea el mundo efectivo es también inmediatamente *juzgada* como *actual*, *posible*, *absurda* o cualquier otro término intermedio, porque las relaciones racionales establecidas en la concepción imaginativa de lo que se escuchó se significan intuitivamente [junto con la intuición] y, por lo tanto, se confrontan inmediatamente con la sapiencia histórica del Yo [con lo que sé que el mundo es, y de su funcionamiento] y puede así, también intuitivamente, establecerse incluso la validez o no de un argumento que se presente, pues concebir la racionalidad del mundo manifiesto en las palabras implica que la conclusión (consecuencia necesaria del mundo descrito en las premisas), si es válida, debe aparecer como una de las *rationes* (en tanto que consecuencia) que se han concebido. Pero comprender lo que se escucha es algo muy raro de hallar, aún en tratándose del propio pensamiento. La lógica es, así, un método para resarcir esta carencia de comprensión intuitiva.

---

ha formado en mí históricamente y del estado general de mi ánimo, sino además de la atención con la que se escuchen las palabras, de lo que esté manifestando el que habla con su cuerpo, su modulación, de lo que sepa esa persona, etcétera. Pero, al fin, lo que es aquí relevante es que la concepción que nace a mi existencia tras la escucha de las palabras es la que determina lo que en mí *provoca* esta escucha.

El sólo entendimiento de lo que se escucha dispone a concebir la situación tal y como se describe, sin reparo en las implicaciones, ya por desinterés, ya porque el sentido que se entiende es demasiado parcial como para dar una idea adecuada de lo que lo posibilita y de lo que le sigue. Lo que hace la lógica es analizar las palabras que se han dicho, el *logos* —de donde, no hay que olvidar, viene el nombre de "lógica"— para especificar cuidadosamente lo que significan las relaciones lógicas establecidas en lo que se dijo; es decir, describir con la mayor minucia que se pueda cuál es el mundo posible que manifiestan las proposiciones que se dicen y cuáles sus consecuencias válidas, conforme a las reglas. Reglas éstas extraídas de la experiencia intuitiva del mundo.

En el *logos* arrojado a la realidad entitativa y al mundo como sonoridad [extendido] o que se ha pensado [intendido] queda plasmada la designación de una concepción que se ha ex-presado de quien la concibió. Decir un equívoco es *designar* confusamente, que el análisis de lo que las palabras manifiestan revele algo que se oponga al sentimiento que se tuvo en su concepción. También puede ser que se ha concebido una situación sin la consideración de todas las consecuencias, pues se ha obviado una o más premisas; es decir que ha expresado un mundo que no correspondía con lo que concibió, puesto que en el mundo concebido no se consideró tales premisas, así tampoco se mencionó sus negaciones (pues no era consciente de tales); luego —al decirla— quien la interpreta asimila lo dicho en *su* especulación del mundo —que sí incluye las premisas omitiditas y con las que choca—: También se puede hablar sin comprender cuando se especula, razona o piensa sin apasionamiento.

La lógica es, así, una herramienta de la que se debe echar mano cuando no se puede *comprender* —sino sólo *entender*— lo que se escucha o se piensa, que es, infortunadamente, para casi todos, casi siempre. Aunque a veces ni siquiera se llega al entendimiento, ante lo cual sólo queda empezar por intentar esto (si se ha tenido buena memoria o se trata de un escrito); en otro caso, resignarse a que lo dicho pase y se pierda.

§ 23

Un apunte más, y breve, sobre la lengua natural y el pensamiento. La consideración y el razonamiento dependen de la concepción imaginativa [de la especulación del mundo], y es la experiencia del mundo la que funge como *modelo* de esta especulación. El *logos* que constituye lo dicho y lo pensado *ex-presa*, entre otras cosas, lo que se especula y lo que se considera. El *significado conceptivo* de las palabras depende de las vivencias históricas del ente que soy; la formación de estos conceptos puede ser vivencial [puede referirse a una(s) vivencia] o puede ser definicional [puede referirse a una noción surgida de otras palabras o de una experiencia más bien pasiva]. Entre más y mejor *viva* una persona, más y mejor *habitación* del mundo tendrá: no una que le venga de la sola aceptación de lo generalmente aceptado, sino una que se haya formado por la *verificación* propia de lo que concibe; es decir, que sepa más de lo que entiende. Cuando esto *no* es así —y sólo cuando no es así— cuál sea la lengua *en la que se piense* cobra un gran peso.

Que sea éste o aquél el lenguaje de que se dispone para expresar un pensamiento no es cosa banal, es importante; pero su importancia no es tan agobiante cuando la situación que se expresa no nace del pensamiento solo, sino que se habla de lo que se *experimenta especulativamente* [de lo que se *vive en la imaginación*], cuando esto nace de la sapiencia del mundo, y no de su entendimiento y nada más. La concepción imaginativa —que es facultad del ingenio— se basa en lo instinto-instituido [en las instancias] en lo que Soy; de esto último y de la manera en la que se haya dado depende la cuantía en la que influye en el pensamiento cuál sea la lengua en la que se piense.

Si las relaciones y los objetos que se conocen como constitutivos del mundo vienen de la vivencia de ellos, entonces es ésta la referencia modélica que se tiene al momento de considerar y razonar sobre cualquier cosa, si es la *vivencia* la que ha instituido el saber, entonces en lo que se dice se expresa algo que trasciende la forma en la que puede ser enunciado (aunque necesariamente ha de designarse —en un *logos*— para que el concepto que con ello se llama no se desvanezca, por lo menos, con tanta rapidez, ni se quede *preso* en quien lo concibe). Si, por otro lado, lo que se conoce del mundo lo es *de oídas*, es decir que se ha

escuchado que las cosas son así y así se aceptan, entonces la estructura que permite enunciarlas constituye esencialmente la concepción de ellas y su referencia al momento de designar lo que se piensa, pues la base sobre la que se forjan los pensamientos, razonamientos y consideraciones es lo que se ha instituido sólo lingüísticamente.

Cuando se *piensa* el mundo sólo por lo que se entiende y no por lo que se sabe, entonces la estructura lingüística es modélica; cuando no, no. Y es ésta última sólo la que compete a la filosofía.

LA INTROSPECCIÓN

§ 24 La **introspección** no es un escudriñamiento *hacia adentro* como si se voltearan los ojos para ver si se encuentra a un mí-cosa y cómo se encuentra; no es buscar qué hay *contenido* en el *continente* del Yo: no hay tal; el Yo como continente sólo lo es en el ámbito físico, en que el cuerpo contiene todo lo que interiormente lo constituye, pero hasta ahí. La existencia es temporalidad, no continencia o abarcamiento. Cuando se quiere inspeccionar a lo que Soy, no hay un *algo* al cual asirse; la consciencia fundadora de la temporalidad no puede alcanzar al ente que la funda, ni tampoco puede desligarse del devenir constante de sus ocurrencias, de lo que *le* pasa, ni, por lo tanto, del *ánimo* que la sujeta en su acontecer.

La introspección sí se vierte sobre el Yo que soy, pero no como un objeto *establecido* al que hay que analizar para determinar de qué está hecho. El ente que Soy permanece inalcanzable en tanto entitativo, no puede haber una *objeción* —fuera de la del cuerpo al cuerpo— del ente que Soy a mi entidad; así, ésta no se manifiesta *ante* la consciencia para someterse a inspección. La introspección es diferente: Es acercarme a mi constitución entitativa *por mis actos pasados y potenciales*, por mis afectos, por mis búsquedas y evasiones; en una palabra, por mi subjetividad. La introspección consiste en una manipulación de aquello que *sujeta* a mi existencia: es *provocar ex profeso* a mi motivación para que se manifieste.

Al igual que el conocimiento de las rationes de lo que me *objeta*, el conocimiento de las de lo que me *sujeta* se da por la inter-acción, por

provocar a lo que se experimenta desde mí [intensivamente] para que se manifieste; aunque la relación de experimentación con lo que me sujeta no puede darse en los mismos términos cuyos de lo que sólo me objeta, pues la variación de mi ente se manifiesta *sentimental* y no *perceptivamente*. Es decir, que no se trata de investigar lo que Soy *corporalmente*, como lo hace la ciencia médica ni de investigar las manifestaciones objetivas de mi entidad, cosa que se hace por medio de los sentidos *extensivos*: ello no sería introspección sino investigación experimental objetiva, como la que se hace todos los días con todas las *cosas*. Lo que se busca en lo introspección —ya se ha apuntado— no es *manipulable* por un movimiento extensivo. Hay sensaciones en la existencia —y todo en la existencia es sensación— que no se pueden atribuir a los sentidos externos, sino que vienen desde la *motivación*: el dolor, la angustia, el miedo, etcétera son *sentimientos* que *la manifiestan* (aunque la manifestación motivacional no se agota en éstos) y que por no ofrecer una expresión —en tanto sentimientos— que objete a más entidades que a la mía carecen de la familiaridad nominativa y del análisis detenido que las cosas del mundo allende sí tienen. Los sentimientos carecen de una consideración tan detallada, pues simplemente *pasan*, sin repercusiones *prácticas* tangibles. Las actitudes son respuestas judiciales de los sentimientos.

Con lo que se busca inter-actuar en la introspección no es con la manifestación extensiva de lo que Soy [con mi cuerpo *tal y como se da en la sensitividad extensiva*], sino con la intensividad del ente que *funda* mi existencia. Pero no se crea que esto significa que conocer la sensitividad intensiva me coloca *más cerca* de mi entidad que de la de los entes ajenos; no es eso lo que se dice. La sensitividad intensiva [los sentimientos] manifiestan la condición de la motivación que sujeta a mi existencia, y ésta es sólo una distinta *modalidad sensitiva* —que es subjetiva— de interacción con su acaecimiento, y nos da cuenta de una región que configura en la consciencia —a la postre— la particularidad conceptual del ente que somos. Pero esto no quiere decir que el ámbito sensitivo-consciente sea remontado, sino que hay una modalidad sensitiva que *se nos da* y que no se le da a nadie más y cuya concepción

judicial es mucho más fuerte —en contraste con su concepción categorial, que es más débil— que en la sensitividad extensiva. No hay pues, con el ente que Soy, una mayor *proximidad ontológica* (todo sigue existiendo espacio-temporizado), pero lo que sí hay es una *sujeción existencial*.

§ 25 La interacción que se da en la introspección y que sirve para hacer manifiesto lo que somos en la sujeción existencial sucede por medio de la **responsabilidad** [**responsividad**] de lo que Soy ante lo que me apela. La *responsabilidad* primera es la *concepción* de lo sensitivo; se trata de la **respuesta** que *se da* desde el ente que Soy [desde el cuerpo que Soy] ante lo que *me pasa*: es esa la manifestación de lo que Soy ante lo que es; pero *lo que es* sólo puede considerarse ante *lo que Soy* por medio de la translocación que permite la sensitividad (cuyo acto mismo es la existencia-consciencia). La responsabilidad, empero, no se agota ante la sensitividad, sino que el Yo es perennemente responsable de todo lo que *le ocurre* [lo que *nota* que le ocurre: lo que conoce]. La consciencia representa una perenne apelación a la entidad, que es perennemente responsiva. La actualidad del sentir [la actualidad de la existencia] implica necesariamente una *respuesta entitativa*. La consciencia es el acto de conocer del ente que Soy, y este acto es la translocación y la transpresentación de mi entidad; es traer a lo otro de mí conmigo. Pero este alcanzarlos en mí lo es para la mejor realización del ente que Soy, para mejor *ser* lo que Soy. La sensitividad extensiva [la percepción] procura encontrar lo que hace a mí de lo otro, mientras que la sensitividad intensiva [los sentimientos] procuran manifestar, de lo que Soy, lo que hace a lo otro; es decir, manifiestan lo entitativo *que se relaciona* con lo externo; esto es, manifiesta lo que hace al movimiento *extensivo* de mi entidad, lo que para realizarse ha menester de un ente ajeno, una realización que no puede darse autárquicamente: *la consciencia es tal por la insuficiencia*. Así, los sentimientos son manifestación de la **motivación**; es decir que son sensaciones que impelen a la realización de movimientos que satisfagan a mi {acto de} ser.

La responsabilidad perenne a la perenne apelación de la consciencia se ha visto un poco cuando se trató de “El conocimiento de lo que

es" allí, como aquí, se trató de ésta en lo que se relaciona con el conocimiento; pero además de lo que ahí se dijo, caben aún algunos apuntes, relevantes para el tema que ahora se examina.

La apelación de lo sensitivo a mi Yo por medio del *contacto* (que concibe lo en la consciencia) lo es a un nivel bruto, a un nivel poco sofisticado. Hay una apelación que sucede de manera más sutil: la apelación de la reflexión. Es de este tipo la apelación a la que se alude en el caso de la consideración, del diálogo: es el poner ante Mí la experiencia especulativa de una posibilidad del mundo, no ya una sensitividad que, con su densidad ontológica, llama a lo que Soy muy fuertemente, sino que se trata de un mundo especulado [imaginado] el que se considera. Por supuesto que la necesidad de atención que implica el contacto franco con el ente ajeno [la sensitividad] es inminente, no así la de lo que se *reflexa* (y es por esto que las cuestiones de *reflexión* son las que menos interés despiertan en los más), pero el sentido de lo especulado puede significar algo mucho más complejo y con un sentido que ponga ante lo mío lo que de mí puede ser.

La apelación de lo reflexivo al Yo provoca, entonces, una respuesta de lo que Soy; aunque no de una manera automática, sino que depende de qué tanta *atención* se le dé a lo que se especula. Esta respuesta puede ser resultado de una actitud expectante (con lo que se trataría de un razonamiento), pero puede también suceder que resulte de una situación más *vital*; es decir, que se enfrente la situación *como si* se estuviera en ella *de hecho*, como si se estuviera enfrentando existencialmente lo que sólo se enfrenta especulativamente[A]. La respuesta que se provocará en este segundo caso será de un tipo muy más *motivacional*, manifestando lo que *para Mí* significa el enfrentarse a eso que presenta imaginariamente. Es la respuesta de lo que Soy ante esta situación, no con la viveza que se pueda tener en el momento *efectivo* en el que se encuentre con ello, pero sí atendiendo a la situación, a la posibilidad y enfrentan-

[A] Por supuesto que estos dos tipos de actitudes ante lo especulado {la expectante-cognitiva y la vivencial} no se excluyen, más bien están siempre presentes, aunque alguna tenderá a tener una atención mayor.

do, aunque con menos gravedad, ese mundo, esa situación que no es efectiva, pero que a pesar de eso puede manifestar toda la fuerza de su razonamiento por no haber la urgencia de actuar en consecuencia.

La apelación *principal* —la de lo sensitivo— y su respuesta es la fundamental, pero la que viene con la reflexión constituye un *despertar* de lo que así se manifiesta. Es el resultado de huir del fracaso que la sensitividad, sujeta al *contacto*, no permite superar; el resultado de concepciones mucho más constante, del lenguaje y del ingenio, de la necesidad de abarcar más tiempo y más espacio, de extender los alcances entitativos en los horizontes temporal y espacial, del más conocer para mejor hacer. Así pues, la concepción imaginativa también *objeta* a mi entidad, una apelación más sutil, más sofisticada. Es así posible la consideración y la introspección

§ 26 Ahora bien, la introspección consiste en *interrogar* a lo que Soy y en *apelarlo vivencialmente* para que se manifieste. Pero esta manifestación —ya se ha dicho— no puede ser de lo ente como tal, sino que se da en la modificación de la *sujeción* de la existencia, es decir, en la *respuesta motivacional* de lo que Soy.

No se trata, pues, de encontrar una *substancia* después de abstraer la *accidentalidad* de su acaecimiento ante nosotros, sino de *probar* al ente que Soy para que, en su reacción, delate su *manera de ser* [su *motivación*]. Es decir, someter al ente que Soy —especulativamente— a tales o cuales vivencias, las más extremas tal vez, para encontrar su respuesta motivacional, para saber cómo responde mi entidad ante lo que *le pasa*.

La introspección es, así, relativa al actuar. Es decir, que lo que se encuentra como respuesta de la *prueba* introspectiva es la manera en la que Yo *puedo* reaccionar ante tal o cual situación, ante tal o cual circunstancia. Pero, al mismo tiempo, no es sólo *imaginarse* una situación para encontrarse con ella, para suplir su carencia de efectividad con un anhelo de su suceso: es también una interrogación a mi entidad. Así como se interrogaba a los objetos con una actitud *expectante*, así también hace falta la expectativa para poder *recibir* en la experiencia la manifestación motivacional de lo que Soy. Pero, ¿en qué consiste esta manifestación motivacional?

La sensitividad intensiva [los sentimientos] viene del *contacto* con el ente que Soy, pero este contacto no puede ser accesible a nadie más (como sí lo pudiera ser respecto de mi cuerpo allende la piel); son *sensaciones* que aparecen casi sin concebirse, con una categorización muy pobre, pero —y quizá justo por eso— con una *determinación sensitiva* [con una *determinación de placer o de dolor*] muy grave, ya que el contacto es inmediato; un sentimiento no tiene ante sí más causa que el estado mismo de la existencia, nace de lo que Soy, manifiesta con su aparecer el significado *para Mí* de lo que vivo; es decir que el Yo *lleva su* estado *al conocimiento* por la sensitividad (ya como respuesta a lo que presencia, ya como manifestación de una carencia). La sensitividad intensiva también objeta a lo que Soy y lo hace *responder*, provoca una respuesta motivacional [una tendencia a *realizar* un movimiento que satisfaga al sentimiento]; esto es, que *en el acto se ser Yo* se pide que se modifique mi condición respecto al mundo (y esto puede darse ya modificando mi postura ante él, ya modificando al mundo mismo o ya por ambas, o ser imposible de darse). Es la *motivación* la que sujeta a la consciencia; es la que determina el movimiento extensivo, el acto del ente que Soy, su realización. Los juicios conceptivos llevan la motivación a la percepción, pero los sentimientos son ellos mismos manifestación de la motivación, es el contacto —en tanto que mi capacidad sensitiva lo permite— de lo que Soy con lo que conozco; y esta capacidad está porque se necesita *conocer* el estado entitativo para determinar el movimiento, para encontrar el motivo que persigue —cada vez— la motivación de mi entidad (que es la der ser Yo [ser el cuerpo que Soy]).

Yo soy *siempre* actual [en acto] y no es posible escapar a ésta {a la actualidad}, que es la condición misma de ser. La motivación es la característica de los entes animados, es la realización del ente suyo por medio de su incidencia en lo real [por medio de su recurso a lo ajeno de sí] y la consciencia es el medio para esta realización extensiva [para el *ejercicio* del movimiento]. Los sentimientos manifiestan una sensitividad intensiva [manifiestan a mi entidad en tanto que *toca* a la consciencia], ya sea endógena (como el hambre, la sed, el instinto sexual), ya sea *responsiva* de la manifestación sensitiva-extensiva o reflexiva. Los

sentimientos *se dan* a la consciencia porque hay movimientos intensivos que no pueden *realizarse* sin el concurso de un movimiento extensivo. El conocer la motivación es, así, conocer lo que *Soy en el mundo*; es decir, lo que Soy ante cada *acto posible*.

El conocimiento de lo que Soy se da, entonces, por la aprehensión de la experiencia de lo que *responde* el ente que Soy ante lo que le interroga [ante la experimentación especulativa]. Lo que se manifiesta en cada respuesta es la *motivación*. El ente que Soy tiende a su realización en {el hecho de} ser, la motivación es esa tendencia; es lo que a mí hace de lo en el mundo, lo que *para mí* (para el ente que Soy) significa lo que se le muestra, lo que *me pasa*.

La apelación más sofisticada de lo especulativo a mi entidad provoca la respuesta en el juicio, en una concepción de lo que ya se había concebido; es decir, se le brinda un sentido con una *pro-yección* y una *racionalidad* más amplias a lo que ya tiene un sentido más *inmediato* y más *intuitivo*. Aquí los juicios de agrado y molestia son manifiestos, pero también se responde *sentimentalmente*; es decir que la respuesta ya no sólo atañe a lo que de la representación le incumbe, sino que manifiesta también —aunque esto puede suceder igual con la representación sensitiva— un estado de ánimo [unas sensaciones intensivas [sentimientos] que manifiestan el sentido entitativo de lo ajeno apelante]. Los sentimientos, pues, que responden a la posibilidad del mundo experimentada especulativamente manifiestan las disposición motivacional —esto es, la disposición al movimiento entitativo [al acto]—. Se conoce así, en la introspección, lo que soy capaz de *hacer*, mi disposición a actuar [a incidir en la realidad (es decir, necesariamente, sobre otros entes)].

Se descubre, entonces, la manera en la que Soy por la vivencia de lo que *puedo* hacer. Se manifiesta así, no lo *que* Soy (las condiciones que me hacen ser lo que Soy y no otra cosa), sino *cómo* Soy (la forma en la que respondo a todo lo que vivo).

La introspección es una interrogación a mi entidad (como la investigación en el conocimiento de lo que es, es una interrogación de la entidad ajena). Conocer cómo Soy [cómo estoy *dispuesto* a realizarme] es cono-

cer aquello bajo lo cual se presenta *mi* tendencia al movimiento que pretende a lo del mundo allende, aunque sólo parcialmente: no como la condición *a priori* que me permita predecir todos mis actos, pero sí una aproximación, por inferencia, de ésta la condicionalidad de mi actuar. Es posible analizar así lo que Soy y lo que he sido para poder concebir, en unión, todas las características que me he encontrado *dispuestas* en mi interrogatorio introspectivo.

¿Cuándo me enojo?, ¿cuándo me alegro?, ¿cuándo deseo la muerte de alguien?, ¿cuándo me avergüenzo?... éstas no son las preguntas que se postulan en la introspección, pero sí obtienen en ella una respuesta parcial. De lo que se trata es de *someter* al ente que Soy a una vivencia, aunque sin carácter *efectivo* (lo que, por lo tanto, no impele a una respuesta efectiva, pero, en cambio, permite una actitud teorética [expectante]), pero sí con la re-representación del hecho, de la situación, de la cosa: ponerlos a consideración de lo que Soy y encontrar *Mi* respuesta conceptiva —la que, por ser tal [por darse en el acaecimiento mismo de la vivencia], no se puede discernir del todo de la re-representación misma—[A]. Pero esta respuesta es también anímica, sentimental, y es esta responsividad anímica la que me puede dar un indicio de las respuestas a las preguntas antedichas; si estos sentimientos aparecen cuando tales situaciones son experimentadas, y es así de una manera constante, es posible afirmar, con mayor o menor certeza, que así sucederá, que así respondo ante lo del mundo, *que así Soy*.

La introspección es la interrogación a mi entidad *actual* [presente], por lo mismo —y a pesar de lo mismo— es imposible que se dé sólo con **§ 27**

[A] Es decir que los juicios e incluso las categorías conceptivas no se saben contingentes [in-esenciales] a la representación (por lo que el agrado pudiera confundirse con el placer, la molestia con el dolor y las categorías como configurantes de la percepción misma) sino sólo cuando se patentiza el equívoco [la posibilidad de que se dé uno sin el otro], ya en mis recuerdos, ya en la palabra de otra persona. El equívoco es que se tenga noticia de que esa concepción se ha dado *diferente*, y esto puede ser porque se recuerde que hubo una vez en la *percibí* lo mismo y no fue de la misma manera o porque alguien me ha *comunicado* su concepción, que choca con la que yo creía *natural* (en este último caso, si no se acepta la validez de lo que la otra persona comunica, entonces se descalifica tal concepción, e incluso se le tacha de locura).

concepciones imaginativas (aunque ese *pueda* ser el propósito), sino que necesariamente se invocarán los **recuerdos**.

Esto quiere decir que, en el ejercicio introspectivo no solamente se interroga al ente que Soy con apelaciones vivenciales-especulativas, también —e incluso en la misma respuesta a esa apelación— se le da a consideración apelaciones re-vivenciales-especulativas; es decir, la historia de lo que he sido, pero no en el resultado de su incorporación sapiencial, sino como la *repetición especulativa de una vivencia efectiva pasada* [como un *recuerdo*]: se trata aquí de encontrar lo que Soy por lo que he sido [lo que he hecho [actuado]].

En el transcurso de mi vida [en la concatenación de las vivencias mías], en las actuaciones que he tenido se ve también mi respuesta motivacional, la forma en la que *de hecho* he actuado cuando *estuve* enfrentando alguna situación con toda la fuerza de la efectividad imperante, pero —ahora— con la distancia temporal —y, por lo tanto, anímica— que puede marcar una diferencia considerativa importante. Pero esta re-vivencia es, sin embargo —y en tanto que recuerdo—, despojada de la *subjetividad* que llevó a su actuación. Sólo queda de ella recuerdo de lo que objetivamente se manifestó como el movimiento extensivo (lo que se dijo, el movimiento con el que mi cuerpo afectó al mundo…; propiamente, lo hecho) y, a veces, también se recuerda —en general— la objeción sensitivo-intensiva (lo que se pensó, el ánimo que se tenía…; pero, en tanto que recuerdo, sólo conceptualmente —aunque también puede ser que con este recuerdo se vuelva a sentir lo mismo que en ese entonces, pero eso ya no sería más recuerdo, sino restitución histórica—). Así, la interrogación de mi entidad —por la apelación a mi motivación— no sólo considera la forma en la que *ahora* respondo a lo que *se me presenta* como vivencia especulativa, además eso se compara con lo con lo que respondí *antes* a lo que *se me presentó* —efectiva, pero también especulativamente (cuando recuerdo una introspección pasada)—.

De esta manera, el recurso al recuerdo de mí mismo en la introspección tiene una doble dimensión: de un lado, tomar contemplativamente lo que se recuerda que he sido para encontrar su categorización,

para tratar de razonarlo en la medida de lo posible y, de otro lado, como una apelación más ante lo que Soy, como una interrogación directa para encontrar el sentido de aquello que hice, lo que para mí significa el haber actuado lo que actué. En este segundo caso, lo que ocurre es que el recuerdo que se presenta ante el Yo ente *apela* a mi motivación, de tal manera que la acción que ahora revivo en la especulación —y no ya en la efectividad de la vivencia— es juzgada y, así, se somete lo que he sido a la consideración de lo que en este momento Soy, lo cual puede causar vergüenza, orgullo, anhelo, nostalgia, etcétera.

Tanto si se recuerda algo [si, imaginativamente, re-vivo algo] cuanto si se le concibe imaginativamente, esto que se especula merecerá una respuesta motivacional y en esta respuesta se mostrará como deseable o repulsivo (o alguno de sus matices innúmeros). En el caso del recuerdo, y de la imaginación *cierta*, se sabe —y no sólo se entiende—, empero, que ese que aparece, eso que es motivo de repulsión o de deseo, es mi propia entidad, soy *Yo mismo*. El encontrarse con la contemplación de un hecho *malo* [que merece repulsión | del que se debe huir] o *bueno* [que produce deseo | que se busca] y encontrar, simultáneamente, en este cuerpo que soy al mismo ente del que se huye o que se busca, es considerarme a mí mismo. Es imposible, por otro lado, ponerse a salvo de o tratar de acercarse más a lo que Soy.

El atender el hecho visto como si fuera cometido por una segunda persona es lo que posibilita *considerarlo*, porque es lo que posibilita tener *ante sí* el hecho en cuestión, que se pueda *contemplar* lo que sucedió o podría suceder y que el ente que Soy pueda dimensionar así lo que le *enfrenta*. Se pretende encontrar como objeción a la motivación que en aquel momento lo sujetaba, ya sin el ánimo que propició ejecutar ese acto como mi *realización* entitativa. La *vergüenza* de encontrarse a sí mismo como *malo* en un acto pasado o posible (si es pasado puede haber, además remordimiento), es verse en lo que se hizo y tratar de huir de sí, tratar de escapar de Mi alcance y —puesto que el alcance de mi Yo es también mi existencia— de la entidad en general; huída que es imposible, que se frustra y desespera: imposible ser sin ser Yo. El

orgullo es encontrarse a sí mismo como *bueno* en un acto pasado o posible y tratar de conseguirse a sí y, ante la sapiencia de que se es sí mismo, volcar a mi entidad la veneración que me merece la bondad del acto que he o habría cometido con certeza.

El sometimiento de lo que he sido a la consideración de lo que Soy es un ejercicio introspectivo en la que certeza de lo ya-sido propicia el encuentro con la motivación ya en acto (aunque en acto pasado), y no sólo en una tentativa probable. A la pregunta de "¿Cómo soy yo?" se contesta desde el ámbito de lo que *efectivamente* se ha verificado aunque, como acto, sólo se manifiesta *objetivamente* en su acaecimiento (ya sin la sujeción que impulsó a su comisión); lo que sigue es tratar de razonar lo que se actuó. Y este razonamiento puede llevar a *justificarlo* [*hacerlo aparecer como justo*] o a *reprobarlo*. La búsqueda de las rationes que impelieron a realizar un movimiento que modificó en su acaecer el estado de la realidad [a entes ajenos] no se puede dar de la misma manera en la que se buscan las rationes de lo que hay en el mundo, puesto que esto último se encuentra al alcance de la manipulación física y se puede discernir por el conocimiento de lo que es; pero las rationes de un acto mío se descubren por el conocimiento endeble de lo que Soy y por el recuerdo de mi sujeción anímica en la ocasión en cuestión.

Lo que ya *pasé*, no es, evidentemente lo que ahora vivo, pero toda mi existencia es ya pasada; lo que yo existo es el tiempo y el pasaje del tiempo en mí, en el ente que Soy y que quiere preservarse *bien*. Es decir que la constitución de mi existencia es *fundamentalmente* temporal; lo que ya no es más es lo que, en la concepción de la existencia —y en mi cuerpo, por su historia instituida—, más peso tiene, lo que constituye —por la concepción— mi interpretación del presente, *mi vivencia actual*. Lo que en este momento vivo es la sensitividad, el entendimiento, el saber del mundo y de mí mismo, lo que permite mi realización para conservarme **vivo**, y para *estar bien*. Lo que he sido con-stituye lo que Soy. Considerar lo que he hecho es una tarea ineludible en la introspección, en el conocimiento de lo que Soy; el encuentro con lo pasado me

permite hacerme un concepto de lo que yo mismo represento ante el mundo y de lo que significa para mí ser como Soy.

El "conócete a ti mismo" es indagar en lo que se es y descubrirse; descubrir sus *rationes* de actuar y sus *condiciones* de ser que, si efectivamente encontradas, son las *rationes* y las *condiciones* de todo lo ente. El conocimiento ontológico puede solamente desarrollarse por el conocimiento del único ente cuyo *contacto* me deja descubrir más plenamente la sujeción a la entidad que *me* funda; si bien ésta sólo se me muestra en su objeción sensitiva, es posible descubrir alguna relación racional que convenga a la descripción de su proceder, de su enfrentamiento con lo ajeno que la sustenta físicamente y con el anhelo de la consecución de lo que carece, y le hace falta. La extensión entitativa de lo que me descubro que Soy hacia los existentes ajenos no se hace mecánicamente, sino que está sujeto, como todo conocimiento, a la verificación o falsación empírica de lo que se supuso en la concepción. Pero esto ya es relativo al método filosófico, que aquí no es el tema.

Así como se categoriza y como se razona a las percepciones, así también el contacto con lo que Soy se categoriza y razona; pero, en contraste, la objeción sensitivo-intensiva que acompaña a la introspección tiene un carácter muy menos *delimitado* en su manifestación; es decir que es más ambiguo, que lo que *objeta* sentimentalmente sólo se da como sensación sin más y no es posible averiguar —con auxilio de otros sentidos— la causa *física* ni el movimiento que la trajo a nosotros, no es posible *manipularla* objetivamente para probar las distintas sensaciones que nos resultan en cada caso y asociarlas con otras de otros objetos. La diferencia modal entre la percepción y los sentimientos radica en que los segundos no tiene en su aparecer más que la sensación casi bruta y casi inubicable —por lo tanto, omniabarcante— o cuya ubicación no tiene relevancia, pues no se busca encontrar *físicamente* el *contacto* que es la sensación, sino la causa de que ese contacto —provocado por el Yo ente— se haya dado. **§ 28**

Lo que se presenta en el contacto varía tanto que no se puede encontrar una asimilación pasada del sentimiento que permita su categorización, aunque sí la tenga muy generalmente; esto implica la ambi-

güedad sensitiva de los sentimientos. El que el advenimiento de los sentimientos *inunde* mi existencia e imponga un *ánimo* significa que éstos *no* tienen como determinación principal la consideración de su aparición, sino la consecución de su satisfacción, el encuentro con lo que puede hacer cesar su presencia o con lo que puede colmarla. Así, los sentimientos tienen un acaecimiento *práctico*: son la conformación de lo anímico [de la tendencia al mi movimiento]. Ahora bien, como no se puede encontrar perceptivamente el advenimiento de los sentimientos (el contacto físico del que nacen), sino que éstos *llegan* sólo como una determinación anímica del ente que Soy [como la manifestación de la motivación para que se *concrete* en la realidad la entidad mía], la categorización queda determinada casi únicamente por la sensación misma y muy poco por la causa de su advenimiento. Todavía más, ya que la variación anímica es tal porque mi motivación impele a la realización de un movimiento, el contenido de mi consciencia es el que determina en buena medida su ocurrencia (aunque también podría ser una carencia o un malestar físico-corporal), y la variación en lo que se está considerando puede hacer variar los sentimientos aun sin que caigamos en cuenta de esto; es decir que la aparición misma de los sentimientos es la que puede provocar que las consideraciones y los pensamientos se modifiquen, y que esto modifique —a su vez— a los sentimientos. Es así que la categorización sentimental es tan ambigua, que permite que éstos se den de una manera muy más bruta que las percepciones, y, así su determinación sensitiva [placer/dolor] es muy fuerte[A].

[A] Así pues, si alguien se ha dedicado a estudiarse cuidadosamente, a conocer las causas y las circunstancias de lo que el acaecimiento de sus sentimientos significa, y encontrar sus razones (aunque nunca es posible que se dé esto tal como en el caso de las percepciones, por las razones que se apuntarán en seguida), alguien, pues que se preocupa de lo que le pase, puede encontrarse, ante la inundación de los sentimientos que le vengan de la motivación, en un plano de mayor estabilidad, pues reconocer las rationes permite comprender —aunque poco— lo que pasa y determinar mejor la situación y, por lo tanto, la respuesta y el movimiento entitativos.

Para encontrar el fundamento motivacional de un sentimiento se tendría que encontrar la causa de lo que me está sucediendo haciendo abstracción del sentimiento mismo [dejando al sentimiento de lado, para descubrir lo que está detrás de él], pero la invocación de este sentimiento debe estar relacionada con el contenido todo de la consciencia en tiempo en el que fue invocado, situación vivencial que es ya irrecuperable (si acaso lo será en sus rasgos más fuertes, que quizá no sean los que con mayor determinación lo provocaron, e incluso puede que la ocurrencia de la consciencia que lo invocó hubiera sido efímera, muy rápidamente ocultada por otras) y, además, la abigarrada aparición de los sentimientos no permite delimitarlos siquiera individualmente —¿en dónde termina la desesperación y empieza la asfixia; en dónde termina la tristeza y comienza la nostalgia?—. Pero aún si éstos obstáculos no existieran —si, por ejemplo, se estuviera pensando tranquilamente; pocas cosas, con una sola consideración principal— habría que poder desconocer el sentimiento en su aparición para atender sus causas sin que la presencia bruta del placer/dolor que significa me desvíen de la consideración contemplativa con la que pretendo buscar su fundamento; y esto tampoco es posible, porque la condición de la aparición de lo que trato de entender no sólo me objeta, sino que también me sujeta.

Se trata de encontrar, como en el conocimiento de lo que es, un *concepto* que permita interactuar con lo de Mí con habitualidad; esto es, conocer sus *rationes* [principios y fines], pero a la vez que los sentimientos me objetan, su misma objeción impele al ente que Soy a responderles, cambiando con ello la objeción que pretendo razonar y el sentido de la búsqueda. El encuentro con el dolor o la pena es algo que trata de evitarse; hay respuestas introspectivas que pueden serlo {dolorosas o penosas} y, así, la motivación impelerá a evitar los tales sentimientos, a huir de ellos, y eso puede implicar disimular o entrampar la búsqueda y la consideración, desviar el sentido de las rationes que se habían supuesto.

Dicho de otro modo: cuando me introspecciono no puedo fiarme, pues el ser mi entidad —a través de los sentimientos— la que intento

razonar implica que ella misma es consciente de su interrogación y puede disimular para su consciencia, si así mejor le conviene y siempre que no *se dé cuenta* que lo hace.

Solamente quien tenga un gran compromiso con la verdad, sin importarle el dolor que signifique ese conocimiento, y que esté habituado a considerar lo que es y a encontrarse con sus condiciones últimas [solamente quien actúe filosóficamente] puede esperar una mayor certeza en su introspección, un menor engaño y disimulo (que se dan para mejor-estar, aunque se sacrifique la misión misma de la introspección).

Por otro lado, el *interrogatorio* que es introspección implica que la responsividad emotiva del ente que soy atienda las cuestiones que se le plantea, pero esta respuesta —e incluso la pregunta misma— está determinada por el ánimo que se tiene en el ahora en el que el ente que Soy se encuentra y, en general, por la *situación* de la existencia, que se manifiesta en el estado del ánimo. La manifestación anímica es resultado de mis carencias y suficiencias, de las necesidades y de las instancias [lo instinto-instituido] que *conciben* al mundo que me enfrenta. La motivación que es apelada ahora no lo es desde la misma instancia existencial que ayer lo hacía, ni desde la que lo hará mañana. Hay cosas que se han olvidado o que ya no se atienden, otras que no se sabían-entendían y que ahora sí o que ahora sí se atienden (cambios éstos muy marcadamente determinados por la sucesión *inmediata* de acaecimientos [por lo que recién ha pasado]). Hay ahora necesidades distintas, anhelos distintos. La concepción de lo que se pregunta y de lo que se responde en momentos diferentes del incesante tiempo en el que consiste la existencia es siempre diferente, es siempre dependiente del estado de mi cuerpo. Pero, aun con esto, la diferencia en las instancias no es tanta —se necesitaría mucho tiempo, o un trauma muy fuerte para que cambien significativamente las instancias generales de lo que Soy— cuanta es necesaria para que no pueda sostener mañana una concepción que hoy sostengo, para que *cambie* la esencialidad de mi responsividad.

Lo que cambia, entonces, no es la motivación —que siempre tiende al bienestar (que es siempre ser más (así temporal como efectivamente))—, sino las instancias de lo que Soy, lo que se ha instituido y lo que es instinto [las variaciones del cuerpo inevitables, i. e., el desarrollo y decaimiento del cuerpo y sus capacidades]. En esto radica la inesencialidad y la esencialidad de mi yo.

Así pues, aunque ambiguo, puede resultar de la introspección un concepto de lo que Soy. Éste no es una condición entitativa (como sí lo son el yo que existo y el Yo que soy), sino un concepto semejante a otro cualquiera, con la única salvedad de que se entiende que lo que hay en él se refiere al Yo que soy y al yo que existo. Este concepto es el **mí mismo**.

Una concepción ésta que se encuentra, sin embargo, con una dificultad que no comparte con la mayoría de los conceptos: las innúmeras vivencias que se deben abarcar bajo sí. El *mí mismo* (es decir, el concepto de "yo", de lo que he vivido, de lo que he pensado y de lo que he sentido en toda mi vida) no es algo que esté de más o que anuncie una fantasía, una quimera o una consideración superflua. El *mí mismo* [el concepto del yo y de lo que Soy] es una consideración necesaria ante el hecho innegable y eterno de que hay un cuerpo que actúa y que es afectado por lo que lo enfrenta y lo que lo toca en el mundo. Es inevitable que se desarrolle un concepto del agente de los movimientos que siempre veo desde la misma perspectiva, o del ámbito en el que la sensación es particular y los demás no pueden tenerla ni concebirla en su acaecimiento, o del cuerpo que recibe las influencias que siento y que resuelve las motivaciones que se me dan. El mí mismo no se refiere sólo al ámbito intensivo, se refiere también a lo que Soy y a lo que hago, a la manifestación extensiva de mi actuación, a lo que Yo, como cuerpo, significo *en mi concepción del mundo*, las relaciones que establezco con lo otro de mí, hasta el punto en el que no podría diferir con la concepción que otra persona cualquiera tiene de un otro, y que tampoco difiere tanto de cuando se lee una novela y se tiene noticia de lo que le pasa y de lo que piensa un personaje, de lo que siente y de lo que vive. Pero el mí mismo es más que los recuerdos solos de lo que me ha

pasado y de lo que he pensado, significa también lo que *me proyecto* y mi *sentido* ante mí mismo: el *juicio* de mi actuación.

Tratar de evitar el mí mismo [el concepto que tengo de lo que Soy] es tratar de desaparecer la consideración *racional* y especulativa de mi historia y mi porvenir. Tratar indiferenciadamente a todas las personas que *se perciba* que actúen tiene como primer supuesto que la única dimensión del ente humano es la incidencia *inter-objetiva* en el mundo y el sentido de ésta (que se agotaría a su vez en el mundo inter-objetivo mismo), y como segundo que lo que se ve, se toca, se oye, se huele y se saborea es así desde sí mismo, que la apariencia y la entidad son idénticas, que no hay nada antes que eso, consideración ésta más que absurda[A]. Si se puede proyectar lo que harán las otras personas no es sólo porque —como en una granja de hormigas— se infiera el comportamiento futuro por el comportamiento pasado, sino también por analogía, por conocer *en* mí mismo lo que el otro *puede* estar considerando y buscando, o los conocimientos que le sirven de base en la consideración de su movimiento y en la determinación de su meta, etcétera.

La particularidad que diferencia al mí mismo del concepto de cualquier otra persona no es sólo una invención gramatical: es una consideración ética de *responsabilidad*. El reconocimiento de que lo que se haga desde éste que siente y que quiere tendrá una consecuencia *para mí*, el que lo que haga ahora se traducirá como una situación futura que impondrá tales sentimientos y tales circunstancias: la referencia a la propiedad de las acciones es el motor mismo de toda actividad y de toda consideración ética (no sólo de sí mismo, sino de otro). Decir que el *ámbito interior* es una invención literaria es contravenir la prueba más patente de entre las que haya, con la única objeción de que no se dispone de una muestra *física* de ella (lo que viene, a su vez, de la

[A] No sólo por lo que ha quedado dicho *supra*, sino porque las condiciones de la percepción implican, entre otras muchas cosas, que lo que se percibe lo es desde una perspectiva; la vista, la audición, etcétera siempre suponen un punto en el que se dan; la visibilidad es propiedad de quien ve. En la entidad de una piedra no está el ser vista (aunque la visión de ella sí esté determinada por su entidad).

confusión entre entitativo y perceptivo que se ha mencionado ya). El ámbito intensivo de la existencia no carece de una instancia física (simplemente ésta se da *al interior del cuerpo*), pero más allá de eso, negar éste ámbito es negar el pensamiento, el dolor, el placer, la ambición, el querer, e incluso la condición fundamental de toda comunicación: llevar *al interior* de otro lo que está *al interior* mío por medio de una manifestación *objetiva* (la palabra). Todo lo cual es absurdo, como es igualmente absurdo suponer que los actos objetivo-perceptivos de las otras personas (sus gestos, sus actos, sus dichos) equivalen a los sentimientos antedichos.

Capítulo II: Lo que soy y lo que tengo

(...) si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada.

SÓCRATES-PLATÓN
Apología de Sócrates. 41e

El realizarme

§ 29 Lo que se busca con cada movimiento entitativo, en cada momento en el que se es, la motivación última, absoluta, es la del bien-estar. La *realización* de mi entidad es satisfacer la motivación, que se manifiesta a la existencia *siempre* como un ánimo, como una determinación general con la cual concebir el mundo que me enfrenta, como una disposición al acto, a la incidencia en la realidad para conseguir lo de que se carece, como una declaración implícita de la insuficiencia que hace necesaria la consciencia: para conseguir permanecer y extender mi entidad.

El ejercicio del movimiento extensivo siempre modifica la realidad, siempre repercute en lo otro de Mí por un movimiento desde Mí. La actualidad de ser, como condición ontológica, es ineludible. *Realizarse* es —en un sentido meramente entitativo— necesario, puesto que mi entidad es *real*. Empero, como un ente animado, tengo una motivación y, por lo tanto, una sensitividad; esto significa que Yo soy menesteroso, que la estancia de mi entidad [la actualidad de ser quien Soy] necesita satisfacerse *heterónomamente*, que, con una consciencia que lo transpresencie, ha de buscar en lo allende un *aseguramiento* de la estancia propia en lo por venir. Es decir, que es necesario el movimiento extensivo para allegar al Yo que soy los medios por los que permanecer y extenderse en la realidad. En esa conservación radica el fundamento de toda evolución biológica, de todo miedo y de todo anhelo, de todo dolor y de todo placer, de toda consciencia y de toda inconsciencia: de todo, en fin, hasta que se llega a conocer a la muerte como destino inevitable y

se desampara el ente de todo lo trascendente, y pierde el sentido de cada día, y se vuelve absurdo; o acaso ni aún así…

Se hace necesario establecer una distinción entre la **realización** y la **realidad** de mi entidad. Por la *realidad* de mi entidad debe entenderse su actualidad, su {acto de} ser, su presencia; en cambio, por *realización* debe entenderse la ejecución un movimiento que modifique su relación respecto a la realidad, de modo que se *ejercite* lo que la entidad busca *para su bien*; ésta {realización} se manifiesta en el acaecimiento de la tendencia al movimiento y en la sensitividad intensiva. Esta manifestación —se ha dicho— proviene de la motivación como fundamento del *juicio conceptivo* [determinación de lo sensitivo en su mismo acaecimiento], del estado del *ánimo* [conjunto de los sentimientos], de las *actitudes* [tendencia al movimiento extensivo] y, en fin, de todo lo que le dé un sentido *para mí* a lo que ocurre a mi existencia, a lo que se enfrenta lo que Soy.

La *realización*, pues, *es la satisfacción de la motivación* que, por el acto sensitivo [por la consciencia | por la existencia] localiza lo foráneo en sí, intiende lo que de lo ajeno a mí me toca y puede así determinar el *movimiento* que mejor *realiza* a mi entidad y su conservación. Pero, entonces, cualquier determinación motivacional, aunque fundada en el inalterable afán de la conservación y la extensión de lo que Soy, depende siempre de las *instancias* que en mi cuerpo están por la historia y por la configuración corporal innata. Las diferencias se encuentran, entonces, en la historia y en las capacidades que tenga el cuerpo que Soy yo, que es mi entidad. Eso que he vivido y lo que estoy viviendo, aunado a eso de que soy *capaz* son las determinaciones que comprenden toda variación en el acto entre una persona y el de otra.

Hacer algo, cualquier movimiento, siempre implica que hubo alguna motivación de Mí para que se realizara; lo que significa que éste movimiento es *determinado* autónomamente por lo que Soy, aunque esa determinación se haya basado en el conocimiento de las condiciones del mundo. *Cada ahora de mi actuar a debido nacer en mis entrañas para llegar a concretarse en la realidad de los entes*. Las manifestaciones motivacionales [relativas al movimiento] son ocurrencias a la consciencia que

indican cómo y qué es lo que debe buscarse hacer, de qué se trata el momento en el que ahora me vivo. El postulado motivacional es la búsqueda del bienestar y, correlativamente, la evasión del malestar. O, como dice Spinoza:

> Este esfuerzo [conatus] […] no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; y, por tanto, el hombre está determinado a obrar esto […]. Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.[A]

El movimiento por el que se *realiza* mi motivación responde a la necesidad entitativa, es una manifestación de la insuficiencia de lo que Soy para conservarse, de la carencia en la que se desenvuelve la existencia. El recurso a lo ajeno es la determinación de la que pende la sensitividad; la existencia nace como un recurso contra la menesterosidad y se determina en este tenor. Según la concepción de Schopenhauer,

> Cualquier acto genuino de su voluntad [del sujeto cognoscente] es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo; él no puede querer realmente ese acto sin percibir al mismo tiempo que aparece como un movimiento del cuerpo. El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlace el vínculo de causalidad, ni se hallan en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras completamente distintas: una de modo enteramente inmediato y otra en la intuición para el entendimiento.[B]

Lo que Soy (para Schopnehauer, la voluntad), lo soy sólo en acto. El conocimiento es el acto de la sensitividad y el de la concepción (aunque este movimiento es sólo intensivo). Pero el acto extensivo ha de nacer de la motivación. Ésta no es *sólo* una manifestación a la consciencia, es la tendencia al movimiento mismo, el impulso que —sin más fundamento cognoscible que sí— extiende hacia lo real lo que es de mí[C]; no

---

[A] SPINOZA. *Ética*, 3/9e.

[B] SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación*. TI: II, §18. p. 119.

[C] Aquí adquiere pleno sentido la proposición 2 de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza: «Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma al cuerpo al movimiento ni al reposo ni a nada más (si lo hay)», que se complementa por lo dicho en el largo escolio de la misma: «[...] el orden de las →

es la consciencia la que *ordena* el movimiento (pues la conciencia es sólo receptáculo de la concepción sensitiva e imaginativa), sino que la ocurrencia de la motivación viene —como la ocurrencia del pensamiento y de los sentimientos— de la fundamentación entitativa que *busca* en lo allende su supervivencia.

Es de esperarse, por otro lado, que el movimiento entitativo por el que se funda la consciencia se manifieste sensitivamente —y ya adecuado— ante los sentidos extensivos cuando éstos se encuentren con el ente-cuerpo en que se dan, pero esto no significa que la consciencia *se reduzca* a impulsos eléctricos, sino que ésta su fundación se conoce con unos sentido más, aparte de la sola sensitividad intensiva; y, sin embargo, tal encuentro sigue dándose como conocimiento. El yo que es consciencia es todo lo que *existe*; mientras que la entidad *es* aquende aquélla.

Es la motivación la que nos viene a manifestar lo que la entidad busca en lo foráneo de sí: conservarse y acrecentarse, conseguir lo que es bueno y descartar lo que es malo. Esto se manifiesta como la tendencia hacia la que, inevitablemente, se encamina cada ente animado [cada ente que posee una *estancia* | cada ente que, desde sí, *existe*]: la búsqueda de bien-estar y la huída de mal-estar.

---

acciones y pasiones de nuestro cuerpo es por naturaleza simultáneo con el orden de las acciones y pasiones del alma […] si no supieran por experiencia que obramos muchas cosas de las que después nos arrepentimos y que a menudo, a saber, cuando nos debatimos entre afectos contrarios, vemos lo que es mejor y seguimos lo que es peor, nada les impediría creer que hacemos todas las cosas libremente. Así, el infante cree apetecer libremente la leche; el niño airado la venganza y el tímido la fuga […] los decretos del alma no son nada aparte de los apetitos mismos que, por lo tanto, varían según la variable disposición del cuerpo. Pues, cada cual gobierna todo según su afecto, y los que, esto parece, se debaten entre afectos contrarios, no saben lo que quieren; mientras que los que no tienen ningún afecto, son empujados acá y allá por cosas de poco momento.

»Todo lo cual, en efecto, muestra claramente que tanto el decreto como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son por naturaleza simultáneos, o más bien, una sola y misma cosa que llamamos decreto cuando se considera bajo el atributo del Pensamiento y se explica por él, y que denominamos determinación cuando se considera bajo el atributo de la Extensión y se deduce de las leyes del movimiento y del reposo […].»

El bien-estar y el mal-estar

§ 30 La condición ontológica de la existencia es la temporalidad y su fundamento es la sensitividad. El ahora de la consciencia es lo que caracteriza a cada momento en el que existo, y se tiene un *estado* anímico en el que se me manifiesta el ente que Soy, sus necesidades y sus satisfacciones. **Estar bien** es un postulado de *plena satisfacción* de mi motivación; en éste se colmaría toda carencia entitativa en el movimiento mismo que lo solicita, es decir, sería un estado en el que las condiciones para permanecer siendo se resolvieren en el mismo seno de lo que Soy, lo que tornaría a la consciencia [al acto de conocer] inútil y sin sentido. Este postulado es, desde luego —y como todo postulado—, imposible de alcanzar, comenzando porque, al ser ya la consciencia parte constitutiva del ente que Soy, no podría borrarse sin que se borrare todo lo que existo. Dicho de otra manera: el postulado del *bien-estar* es el de la **autonomía absoluta**, mientras que la condición nuestra es una *autonomía relativa*.

Estar mal, por su lado, significa todo lo contrario: una estancia en la que haya absoluta menesterosidad, en el que se carezca de toda posibilidad de encontrar cualquier satisfacción a que me impele mi entidad en su necesidad de *permanencia*. Es la desesperación de encontrarse en una situación de la que hay que huir completamente, sin un solo estímulo que pudiera hacer siquiera considerar el quedarse. Esto no es un postulado, sino la contraparte de la motivación: evitar lo que amenaza al Yo que Soy con menguarlo [con la disminución de sus potencias] o incluso con negarlo completamente [con su aniquilación]. Esto es, como contrario de lo postulado, lo que ha de evitarse sobre todo.

Por supuesto que el *bienestar* no es un postulado conceptual, pues esto implicaría, entre otras muchas cosas, que se adquiere *a posteriori*, *históricamente*; lo que es absurdo según la argumentación: *El bienestar es un* ***postulado entitativo*** *que determina a la existencia en su concepción misma*. No se trata, entonces, de un postulado existencial, sino que es anterior; la existencia misma se da como mediación para su cumplimiento. Que en la existencia-consciencia pueda establecerse algo así

implicaría, en primer lugar, que pudiera distinguirse conscientemente el estar del no estar, es decir que hubiera conocimiento de la *posibilidad de la muerte*, y de todo lo que la puede provocar; esto es absurdo, puesto que la consideración misma de la *posibilidad* depende de la dimensión ontológica reflexiva que, hasta donde puedo darme cuenta, sólo se da en los humanos. En segundo lugar, se requeriría que pudiera formularse un concepto tal que tuviera siempre Mi atención, y que me moviera, en su sola consideración, a buscarlo por sobre todo; lo cual es evidente que no sucede, sino tal vez en algunas pocas personas que realmente tienen una auto-determinación peculiar, pero éstas son muy excepcionales. En tercer lugar —y según yo éste es el más fuerte contraargumento— éste postulado entitativo es el *postulado fundacional* de la existencia, es el motor que ha provocado, a lo largo de los miles de milenios, que se desarrolle la sensitividad y el conocimiento; y es lo que determina cada momento de la consciencia: cada sentimiento y cada percepción *significan* algo por él y la capacidad sensitiva misma se da para abonar al complimiento de lo que en la dimensión entitativa se exige. Así, la motivación y sus manifestaciones a la consciencia se dan como con miras a la consumación del bien-estar.

Ahora bien, dado que este *postulado* es tal entitativamente, su búsqueda es también entitativa y, por lo tanto, no se da a la consciencia de manera conceptual o inteligible de tal manera que se conozca y se pueda considerar, sino que se manifiesta de la manera más pura en que la consciencia se relaciona con lo ente: en lo sensitivo. Tales manifestaciones, se ha dicho, son el ánimo, el juicio, las determinaciones sensitivas, etcétera. La motivación y la sensitividad primarias [que aparecen apenas se existe] son lo instinto. Cuando recién se nace, sin otra historia que la que se vivió durante la gestación, las determinaciones sensitivas, los sentimientos de carencia (el hambre, el sueño, el frío…) son los que impelen al movimiento; la sensitividad que implica en su apariencia el aplacamiento de este llamado entitativo por remediar las amenazas es la que se busca, y el movimiento que aquí lo busca es inocente [ignorante], es un simple arrojarse hasta él: es la motivación lanzándose casi sin mediación consciente, arrojando el cuerpo mezquinamente al

encuentro con el alimento, con el destello atractivo, con el calor amoroso, pues poco de lo allende se ha instituido e incluso las fuerzas instintas son pocas. Aquí es la madre la que media entre el deseo del infante y su realización exitosa, porque se es incapaz de encontrar en el propio cuerpo la habilidad de discernir el método exitoso del fallido y también las habilidades para ejecutarlo.

Históricamente, en el cuerpo se va instituyendo el saber y el conocimiento del mundo y de mí mismo. En las vivencias que pasan incesantes se encuentra con el fracaso, con la falsación y con su corrección (con la verdad), se va desarrollando un complejo entramado, se incorpora lo que le sucede y se lleva consigo la historia de lo que ha sido, se enfrenta al mundo y se le reconoce, se sabe del significado —para sí— de lo que se le enfrenta y se sabe lo que hay que hacer para conseguirlo si es *bueno* y rechazarlo si es *malo*. El entendimiento es un desarrollo posterior; con él se extiende aún mas el abarcamiento temporal de mi consciencia, se tienen en cuenta muchos más factores, se va construyendo el Yo que en este momento Soy. Es algo imposible de describir de ninguna manera. Se han tratado ya sus generalidades en el subcapítulo sobre “El conocimiento de lo que es” (pág. 22ss.), por lo que aquí no se repetirán; lo que sí, es que se dará una visión más principal [relativa a los principios], más ontológica y menos epistémica respecto de la relación Mía con el mundo, con lo que me enfrenta y con lo que me determina entitativamente.

La consciencia es una dimensión ontológica arraigada en la realidad [en la entidad], pero diferenciada cualitativamente de ella, con una sutileza muy mayor y, por lo tanto, con algún desprendimiento de la actualidad: trans-presenciada y trans-localizada. Ser consciente es traer a lo que Soy lo que lo otro de Mí es y, al mismo tiempo, manifestar lo que Yo soy en lo otro que ya existe en mí. Es una conjunción: lo otro me aparece en la consciencia pero ya determinado por lo que Soy; y al mismo tiempo a la consciencia se manifiesta lo que Soy; todo por el *contacto*, por el *acto sensitivo* del Yo que soy. En la consciencia, pues, están la sensitividad extensiva [percepciones] y la intensiva [sentimien-

tos], es ahí en donde se encuentran lo que de los otros entes *me toca* y lo que de Mí *me toca*.

El acto sensitivo, sin embargo de ser el más bruto encuentro con lo ente, es ya adecuado a lo que Soy, a mi *capacidad sensitiva*. El *contacto* con lo ente otro o con mi propia entidad que funda la consciencia no viene de la fusión de las entidades: es una *noticia* del ente contactado que me es dada *en tanto que adecuada* a mi sensitividad. No es que se tenga al ente y se le amolde a lo que *puedo* sentir, sino que de la manifestación del ente Yo sólo puedo notar aquello que es *adecuado* a mi capacidad sensitiva. Dicho de otro modo: los ojos no inventan la luz, sino que pueden captar la manifestación entitativa de las cosas en tanto ésta se *adecua* a mi capacidad visual; cualquier manifestación no visual —ni adecuada a cualquier otro sentido— no puede ser notada por Mí, no puede llegar a conocerse. Pero, a más de esto, el contacto no es una forma de acceder a la entidad ajena, ni a la propia, sino de *notarla*, de *conocerla*, nunca de serla; el ámbito entitativo propio queda lejos, aquende y el de lo ajeno, allende. La entidad no puede ser *conocida*, sino sólo *sida*. Sus manifestaciones, sin embargo, pueden serlo, si adecuadas a la sensitividad (cfr. *supra*, "Del yo y de cómo está solo", pág. 1ss.).

Lo sensitivo —ya adecuado a la capacidad sensible—, así intensivo como extensivo, tiene una determinación (placer – dolor) que se confunde con su acto mismo, que es lo que a mí hace del *contacto* con mi cuerpo [con lo que Soy], y es, además, concebido en su darse a la consciencia: una categorización y un juicio. (cfr. *supra*, "La concepción de la existencia", pág. 54ss.).

Todo esto, toda la existencia, toda la capacidad sensitiva, su determinación, su concepción, su entendimiento, su sapiencia… todo tiene como fundamento *la realización del postulado entitativo de bien-estar*. La consciencia y todo lo que hace a ella es un medio para la mejor realización de la motivación que mana de lo ente para representarlo ante lo existente, para la mejor satisfacción de lo que es [de lo que Soy]. El postulado entitativo, pues, no puede aparecer como tal en la consciencia, *no es conceptual*, por lo que no se manifiesta como una *meta* a

seguir, sino que se da en la propia determinación de la existencia: es el fundamento de su aparecer y la determina en su forma y en su ocurrencia. Es decir que no hay una definición existencial en la que se considere *un* objetivo *uno para siempre*, ni en la se *busque* encontrarse lo que caiga en la categoría de lo bueno (ni aun es posible dar una definición invariable de ello) y se evite, en cambio, el encuentro con su contraparte; esto no se da, no —por lo menos— de esa manera, sino que es por medio de la misma sensitividad y de su manifestación *responsiva* ante lo del mundo allende que se impele a su realización {del postulado entitativo}. El complimiento cabal de un *mandato* tal como "haz lo que te lleve al bien-estar y evita lo que al mal-estar" implicaría, cuando menos, un conocimiento perfecto del mundo, cosa que la limitación de ser *un* ente impide *por principio*. Entonces, la manifestación del postulado lo es por la *motivación*: por la tendencia hacia lo que me permite satisfacerme y a la huída de lo que me lastima. Es este arrojo hacia lo mejor, con sus manifestaciones a la consciencia, el que me impele al cumplimiento del postulado entitativo.

§ 31 Todo acto que *realice* mi cuerpo [todo lo que actúe el Yo que soy] obedece a alguna motivación que haya nacido en mi entidad, y que pudo haberse realizado consciente o inconscientemente; es decir, que pudo hacerse por la mera sapiencia o que, ante la manifestación de la motivación a la consciencia [ante la notación en la existencia del movimiento por realizarse], pudo aparecer una respuesta —que a su vez se da por la apelación a las instancias de lo que Soy [a lo instinto (motivacional) – instituido (sapiente inteligente)]— que le contraponga un motivo de cautela o de evasión [que le presente reflexiva-conceptivamente una situación repulsiva que se asocia con lo por hacerse]. Lo que se hace por la mera sapiencia tiene que ser un movimiento que jamás se haya equivocado, que siempre —o casi— haya tenido éxito en su realización, sin frustración ni —menos aún— fracaso. Los otros movimientos (cuyo fracaso está ahora ya incorporado) ocurren a la consciencia para que se determine su realización a partir de lo que se sabe y se entiende de lo ajeno del mundo, de cómo es y cómo responde, de sus *rationes* y del sentido de lo actual que me enfrenta. No sólo se trata de obedecer al

impulso ciego que me impele a arrojarme hasta donde está lo que *quiero*, sino que eso que quiero se deba entender-razonar-concebir para encontrar lo que efectivamente obtendré con ese movimiento.

La motivación manifiesta lo que instintivamente *significa* el cumplimiento del *bienestar* por medio del placer, dolor, deseo, repulsión, gozo, sufrimiento, etcétera; manifestaciones motivacionales que se tratarán más detalladamente en el capítulo que sigue, y que por el momento simplemente ejemplifican la manera en la que se demanda existencialmente el cumplimiento del postulado entitativo. Pero no se trata de que estas ocurrencias existenciales de lo que entitativamente busco se obedezcan como dictados categóricos; el movimiento ciego sólo se da por la sapiencia más profunda, de otro modo justo la dimensión existencial es la que, por lo que se le da como concepción de lo sensitivo pone ante lo de Mí las opciones de las que —finalmente sí por un ciego capricho— se *realizará* alguna. Ese sentimiento o ese juicio que *Me* hacen notar la carencia entitativa son su propia aparición, y es por esa aparición en que irrumpe lo de mí en el mundo [consciencia] (por la apelación al yo que Soy, a sus instancias) que se determina el movimiento al que impelen como conveniente o no, como realizable o imposible, como deseable o evitable. No hay, una disposición mecánica, sino que es la historia [lo instituido] y la motivación primordial [lo instinto] lo que determina en su conjunto la resolución o no del movimiento que se *quiere*.

Así, si bien lo que se busca *siempre* es el cumplimiento del postulado de *bienestar*, lo que se entienda por tal en cada caso depende de lo que históricamente se haya incorporado-aprendido. Esto es lo que significa el aserto platónico-socrático de que nadie hace mal por su propia voluntad, que son la ignorancia (y, digo yo, la impredecibilidad) las que llevan a tal. Como se dijo antes, Yo *sé* [por que he in-corporado el acto por su ejercicio] que un acto es bueno *a pesar* de lo que entienda, pues me ha resultado *bueno*, ha satisfecho a mi motivación y me ha evitado los fracasos. Se dice en el *Menón*:

> SÓCRATES — ¿[se desean las cosas malas] Considerando que las cosas malas son útiles a quien las hace suyas o sabiendo que los males dañan a quien se le presentan?
>
> MENÓN — Hay quienes consideran que las cosas malas son útiles y hay también quienes saben que ellas dañan.
>
> SÓC. — ¿Y te parece también que saben que las cosas malas son malas quienes consideran que ellas son útiles?
>
> MEN. — Me parece que no, de ningún modo.
>
> SÓC. — Entonces es evidente que no desean las cosas malas quienes no las reconocen como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas, ¿o no?[A]

Claramente, la convicción de hacer lo que *es bueno* es la que enmarca la pretensión de cada cual, el impulso por *hacer*. Todo lo que se hace busca, al final, conseguir *lo mejor para mi estancia*. Platón consideraba que había la Forma del Bien, que —como ya se había citado— es «lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso […]»[B]; aquí, esa persecución se ha colocado en la base de la existencia misma, como el impulso que funda el estar, determinando lo bueno por lo que de ello me manifiesta lo que Soy ("juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos").

Bueno es aquello que se busca, aquello hacia lo que el Yo que soy *tiende* en su realización. Pero no se trata de una simplista identificación entre placentero y bueno ni entre deseable y bueno; las determinacio-

---

[A] PLATÓN. *Menón*, 77d-e.

[B] *República*. 505d-e. Así, para Platón, la determinación de lo Bueno es trascendente, independiente de la particularidad en la que se desarrolle la existencia. Quienes ignoran el verdadero bien están condenados a hacer lo que va en contra de su deseo más profundo; se trata, al final, de ser felices. (Aunque en *República* misma admite que hay quienes, incapacitados para ver la verdad, no pueden apreciar la vida contemplativa, que se reserva para los capaces y voluntariosos de ella [los filósofos]). Aquí, sin embargo, la trascendencia de lo bueno será tomado con reserva pues, aunque la configuración entitativa semejante nos hace *básicamente* semejantes en lo que nos place, nos alivia, nos duele y nos lastima, la riqueza del mundo —que es fundado también históricamente— y las capacidades impiden que se pretenda en todos los casos lo mismo aunque hay, diametralmente considerados, dos polos de busca de la felicidad, que se verán más abajo.

nes de placer, de deseo, son manifestaciones inmediatistas, reaccionales, de la motivación *in situ*. En cambio, el Bien como postulado entitativo trasciende la temporalidad existencial y es decisivo en el momento en el que se *consideran* —por ejemplo— varias situaciones o cosas *deseables*: lo que más *me mueve a realizarme* se me manifestará con un mayor deseo, pero éste deseo siempre es particular, me llega desde la entidad que postula la búsqueda de lo bueno. El placer (que es una determinación sensitiva) puede buscarse *inmediatamente* en el mismo acto de sentir, y en su misma consecución terminará; el deseo se da ante la apelación de un objeto o de una situación que se proyecta como satisfactoria. Es verdad que ambos son manifestaciones de la motivación, y que, por lo tanto, muestran existencialmente el postulado de la búsqueda del bienestar, pero la limitación propia de la sensitividad (que es el acto mismo: el presente) y de la re-presentación (que es la existencia [la sensitividad ya-concebida]: el devenir) no les permite abarcar, en el sólo acto de dárseme *ahora* el mundo, todo lo que Soy, todo lo que —no en el acto ahora, pero sí en algún tiempo— alcanzo de mi entidad: lo que he incorporado, conocido, y mi propia determinación corporal escapan a estas manifestaciones inmediatistas del bienestar que se puede ver obnubilado por el apremio del momento. El humano, gracias a la especulación, al lenguaje, y a su mayor capacidad intelectiva [de entendimiento] (que redunda en una más precisa incorporación {al saber}) puede ponderar mucho más allá de los ámbitos del placer y del deseo; puede *considerar* situaciones mucho más complejas y mucho más alejadas del presente entitativo, puede, en fin, tomar en cuenta *razones* y *sentidos*, puede considerar —para sí— su actuación y su estancia *más allá del presente sensitivo y del ahora existencial*; no sólo situaciones *objetivo-perceptivas*, sino también *subjetivo-sentimentales*, y también puede —lo que es muy importante— considerar *la situación existencial de otro*. Es, pues, muy bruto asegurar que el Bien se determina por el placer o la satisfacción del deseo, por lo menos cuando se trata de un ente con una capacidad de consciencia tan amplia.

Queda así manifiesto que, si todos los hombres tuvieran la misma historia y la misma disposición corporal [si todos los hombres fueran

igual], entonces todos realizarían su tendencia al Bien *de la misma manera* con la sola diferencia de la situación a la que se enfrentan, pero no es así. La manera de realizar esta tendencia e incluso la de determinar {conceptivamente} lo que del mundo los enfrenta [la manera en la que se manifiesta la motivación] depende en gran medida de lo que ha sido su vida, *de lo que saben*, más que de lo que entienden (aunque también de lo que entienden). La concepción de lo que los objeta como percepción, pero también como sentimientos depende ya de las instancias [lo instinto-instituido] que tengo por mi disposición y por mi historia. Es éste el saber que determina el realizar el Bien, de tal o cual manera. Que *nadie hace mal a sabiendas* significa que la tendencia al bienestar se manifiesta en todos, que es la base de su *hacer*, y que, por lo tanto —pues la tendencia es la misma— lo que diferencia la determinación de la manera en la que se realiza esta tendencia es el *saber*. Si todos realmente *supieran* lo que es el verdadero Bien (el único que hubiera), entonces todos obrarían teniéndolo en vista. Pero el Bien, como el postulado entitativo que antes se ha dicho, es así, y es irrealizable; es ahogado por la sucesión interminable del tiempo que todo lo pone y todo lo borra. Lo que verdaderamente puede estar en discusión al respecto es el *estado vital más cercano a la consumación del postulado entitativo*.

El postulado impele a alcanzar un estado en el que las carencias entitativas sean subsanadas inmediatamente, en el que la permanencia y la extensión de mi entidad —manifestadas a la consciencia como sensitividad y determinaciones sensitivas— se realicen *sin mediación*. O, como se dijo antes, la absoluta autonomía, el ejercicio *absoluto* de la libertad para satisfacer a lo que Soy. Como postulado, es inalcanzable, aunque la tendencia es a conseguir esto, si no inmediatamente y sin obstáculo, sí con la menor mediación y las menores trabas.

§ 32 Partiendo de esto, se puede encontrar dos *polos* que sugieren —en una diametral oposición— una manera mejor para conseguir esta instancia sin sufrimiento: El uno —y, creo yo, el más frecuente— que diría que hay que buscar la manera para tener siempre al alcance los medios de satisfacción de cualquier impulso motivacional, de cualquier molestia

corporal [entitativa] con el menor trabajo posible y, si es ninguno, mejor; y esto implica que haya quien le sirva, quien le dé, quien le prepare y que todo quede listo sólo para el servicio de cuando le ocurra sentirse llamado; es la desmedida ambición de dominio o —con Nietzsche— la *voluntad de poder*. El otro polo —uno muy raro— es aquel que dice que, ante la imposibilidad y la traición[A] que implica el anterior, lo que debe hacerse es *aplacar* las motivaciones, *anular* el dolor —y, por lo tanto, el placer—, esto es, eliminar la carencia que se quiere satisfacer para eliminar con ella la necesidad de satisfacerla; es el completo control de lo que Soy o —con Schopenhauer— la *santidad*. Y, entre ambos polos, innúmeros matices.

Estos dos extremos de la tendencia a la realización del postulado entitativo implican también dos extremos de lo que se concibe por libertad (tema de otro capítulo *infra*, pág. 297) y dos polos de la comprensión del desenvolvimiento de lo que Soy en el mundo.

El primero de lo dos polos significa una menor capacidad intelectual [de entendimiento] y un arrojo inmediato que no considera a los demás, ni a la dignidad, ni a valores más altos que los de la material modificación del mundo para que *a él* le sirva. Significa un dominio de a lo que le impele el ahora en el que existe, una menor capacidad para considerar el por venir propio o el estado de otro, el reconocerse como una entidad en la que se impone la necesidad presente y cuyos planes hacia el futuro persiguen el aumentar *su* poder, pero no guiados por una meta ideológica, sino el poder suyo para *consumir* lo que *quieran* cuando *quieran*, sin consideración de lo que otro puede o no conseguir ni de su sufrimiento. Esto, por supuesto, tampoco es posible de alcanzar como no sea que se nazca ya en el seno de la oligarquía, y aun en ese caso hay que responder a lo que el contexto obliga y restringirse a sus normas. Además, la intemperancia que es condición de esta tendencia es, en sí misma, fuente de sufrimientos y fracasos.

[A] Traición porque, para conseguir algo que amerita trabajo sin trabajo, hay entonces que emplear el trabajo de otro para obtenerlo y esto puede ser —así deliberadamente— o por la violencia o por el hurto.

El segundo de los dos polos requiere que se pueda considerar la consecución del bienestar más allá del inmediato ahora, viene de la sapiencia de que hay un principio del comportamiento que es trascendente, de ver la satisfacción de las carencias entitativas no como el fin de la actividad actual o cotidiana, sino como el *principio* de todo lo que mueve al intento y, por tanto, al *fracaso*; ve en el apego a la consecución de lo que no es él, sino un ente ajeno (y, por lo tanto, ausente muchas veces e inalcanzable siempre) el principio de todo sufrimiento. Es, así, una comprensión en la que domina la trascendencia y la consideración de *lo que Soy* como algo *digno*. Y la dignidad viene de la estimación de lo correcto y de lo errado, no sólo entendidamente, sino sapientemente; esto es, ante la apelación de mí mismo a lo que soy Yo y, así, ante la evidencia del dolor, del anhelo, del horror, etcétera decide que no vale la pena el *empeñar la vida* en la consecución de lo insignificante. Este polo es, en fin, una superación de todo lo que motivacionalmente me *fuerza* a actuar por su aniquilación [por la inacción].

La estrechez de la inteligencia [del entendimiento] conlleva la necedad y el narcisismo infundado. Aquél a quien siempre se le ha escapado el entendimiento de lo que es, de lo que las cosas son y del funcionamiento del mundo, que no ha podido incluso darse cuenta de cuando ha fracasado lo que sub-puso a la consideración que propició su actuación, ya porque el fracaso sea subsanado por alguien más, ya porque no ha sido tan grave, podrá parecerle que no ha habido tal, o que ha sido un obstáculo menor en el camino del éxito y, por tanto, le parecerá también que el movimiento es correcto, que la suposición se ha verificado y que no ha habido error. Esto deriva en una seguridad infundada (que sólo implica que ha tenido facilidad para encontrar lo que buscaba) sin que se percate de que lo que sufrió es evitable y que incluso crea que es éxito lo que ha sido un fracaso, que conciba la pequeñez de sus logros como grandeza, pues, careciendo de verdaderos éxitos en la *realización* de lo que es, le enloquecería la desesperación que resultaría si no magnificara [hiciera magnífica] su miseria. La mayor capacidad de aprendizaje y de incorporación abonan a una mejor estancia, pues el entendimiento y la sapiencia de las rationes de

lo ente conllevan el que se pueda *habitar* [*habituar*] el mundo. Sólo la mayor notación del error puede propiciar el encuentro con la *corrección* del conocimiento que comienza por el fracaso de lo ya sub-puesto y por la capacidad del ingenio para suponer otra *ratio* más adecuada, más verificable. Pero esto comienza por tener la capacidad encontrarse con el fracaso, en el sentido de arrojarse a la investigación y también en el de aceptar la evidencia con la que se manifiesta el error, más allá de la evidencia sensitiva del dolor; aunque hay incluso quienes ni ante eso lo notan.

Es aquí cuando se puede ver que el factor del *saber* cobra relevancia. Es por la capacidad de detestar la mentira por la que se van incorporando sapiencias y aprendiendo entendimientos; es la vivencia de lo que existo (en la actualidad de lo que Soy) la que va determinando las instancias que interpretan al mundo y a mi propia entidad (en tanto que *me tocan*). Y, sin embargo, aunque la sapiencia y el entendimiento de lo que es se den de manera tan particular, los principios ontológicos del mundo y del Yo son los mismos que enfrentan a todos los entes humanos. Una mayor capacidad de aprendizaje-incorporación redunda en un mayor alcance de comprensión de lo que el mundo es. Una *contemplación* paciente del mundo [que padezca lo del mundo], el pensamiento sobre lo que es, la experimentación especulativa de sus circunstancias, la reflexión de lo que es allende lo Mío y de *cómo es* más allá de mí, etcétera nos permiten *enriquecer* el conocimiento del mudo, encontrarnos con lo existente más allá de su vivencia fáctica, pero no en un análisis meramente lógico (lo que sólo redundaría en el mejor entendimiento de lo que es) sino en una consideración *comprometida* con la vida propia que tenga como fin el alcanzar la corrección de lo que se concibe, interrogando a lo que somos y a lo que es para poder acercarnos más a las *rationes* que determinan al mundo y acaso a la realidad. Esto, que es un compromiso filosófico, sólo se puede si se trata de una persona con una gran responsabilidad ante sí por su propio destino y por su dignidad; sin esto, nada puede decirse que sea filosofía. Una persona cuyos actos le importan más de lo que a la mayoría le importan los propios no los dispendia ante una provocación y

motivación menores, sino que hace lo que *verdadera* y entendidamente pretende que es lo mejor, pues atiende lo más que puede sus causas y sus consecuencias, y los principios y los fines que supone involucrados en la actuación.

Es así meridianamente claro que hay una relación entre el compromiso con el saber *correcto* de lo que es y de lo que Soy —que conlleva, sin dudas, una capacidad suficiente para ello— y la decisión de determinar los actos a partir del *sentido* y las *razones* que impliquen. Al mismo tiempo, también la hay entre quien menos se ocupa del conocimiento de las rationes y de las causas de lo que es y más del calculo utilitario y del conocimiento por lo que le remunerará en el futuro: una investigación y un conocimiento *interesado*, que no busca aclararse a sí mismo lo que es, sino que pretende discernir lo que le es útil *para* una consecución particular y no para determinar *por principios* su actuación. Esto sólo denotaría, sí, la capacidad del uso de las habilidades especulativas y racionales, pero con un total desprecio hacia *su* propia situación entitativa, hacia la dignidad que pueda encontrar en sí, hacia lo que signifique el estar vivo para su vida.

No se dice, ni mucho menos, que una persona no puede ser bondadosa si no es *sabia* (hay una bondad intuitiva, por empatía), sino que la ignorancia es un requisito para la maldad[A] y que el compromiso con la propia persona es necesario para poder tener una concepción del mundo en la que se *considere* la dignidad de los otros. La ignorancia de lo que el mundo es en sus principios y sus fines impide que se pueda considerar la existencia como algo más allá de lo que en este momento sucede, que se pueda ver que no sólo la satisfacción material de lo que las necesidades demandan aplaca el sufrir y que el sacrificio no manci-

[A] Obviamente, no se refiere a la ignorancia como la falta del conocimiento científico o técnico (lo que no es otra cosa más que un entendimiento que ni siquiera —en la inmensa mayoría de los casos— se concibe desde sí), sino que se refiere a una ignorancia de lo ontológico, de las condiciones bajo las cuales se es y se existe y de la *verdadera* motivación y determinación de lo que es *bueno*, a partir no sólo del llamado inmediato, del impulso ciego ante lo deseado, sino de la que busca no *arrepentirse* después por el ahora, no condicionarse —en la medida en la que esto le sea posible— por la *situación*.

lla, sino que permite que lo que Yo realizo *no* me inunde de dolor por sus consecuencias, cuando se pueden ver éstas. La ignorancia de las razones existenciales, en fin, promueve el acto sin consideración del dolor o del placer, del gozo o del sufrimiento más allá de este momento.

Todo acto de todo ente humano se hace en el supuesto de que es ése el que mejor conduce a la consecución de un bien-estar. La ignorancia de lo que *significa* lo que hago, de su *sentido* y sus *rationes* no permite una verdadera consideración de si esto es así, ni permite después que se dimensionen sus consecuencias proyectadas. La capacidad de comprensión de lo que se me manifiesta en el mudo me puede permitir alcanzar *aquí* y *ahora* el dolor y el sufrimiento en la subjetividad del otro o en mi subjetividad en otro tiempo y considerarlo como consecuencia de lo que actúo, y no quedarme con la inmediata recompensa que significaría el arrojo que me demanda el impulso de alcanzar lo placiente.

La **pro-curación** no es otra cosa que la motivación: es la manifestación en la sensitividad [en la consciencia] del postulado entitativo. Pero merece este nombre cuando se acompaña del compromiso filosófico, de la consideración de la dignidad de la persona que actúa, y que en sus actos está pendiente de lo que será de él a partir de lo que hace, de lo que conlleva la actuación o la omisión y que *asume como suya* la responsabilidad por lo que ha provocado su actuación. *Pro-curarse* es atender ahora el estado futuro de lo que Soy, es la consideración del cumplimiento posterior del postulado entitativo: evitar lo doloroso, lo molesto, lo repulsivo que de mí dependa evitar. Es una responsabilidad de lo que Soy por lo que seré —y, consecuentemente, por lo que he sido—. *Una mejor pro-curación implica una mejor comprensión del mundo*.

EL GOZO Y EL SUFRIMIENTO

El **gozo** es un estado del ánimo en el que la existencia se inunda de *sentimientos* placenteros; el **sufrimiento** es un estado del ánimo en el que la existencia se inunda de *sentimientos* dolorosos. Éstos, como estados del ánimo que son, implican que la existencia está, en general, **§ 33**

bien (gozo) o que está, en general, *mal* (sufrimiento). Esto es: puede decirse que son la culminación máxima del bienestar y del malestar en tanto a una existencia le es posible.

Lo que sigue es la caracterización de las manifestaciones sensitivas que se han tratado ya antes (principalmente en "La concepción de la existencia" (*véanse*, pág. 54ss.)); esto para dar un contexto de referencia para la descripción de lo que son el gozo y el sufrimiento.

El *placer* y el *dolor* son *determinaciones sensitivas* del Yo; acaecen en la sensitividad misma, son parte de ella. El contacto que se da de lo ente con la capacidad sensitiva del Yo es una afección a lo que Soy, que se reciente en el contacto mismo, en el sentir lo que me *toca*, y esta afección puede ser placentera o dolorosa, dependiendo del alivio que causen o no, de la gravedad de la afección con la que me encuentran. El ente que Soy se place o se duele con el contacto como tal; esta determinación pertenece a la sensitividad misma. Pero las determinaciones de placer y de dolor no tienen una relación antitética, sencillamente son la apelación más bruta a la motivación de mi entidad; de la densidad ontológica de lo que se contactó depende la fuerza de la sensación y la de su determinación. No hay, en este primer estadio de la conformación de la existencia por la sensitividad, una *radical* diferencia entre lo que place y lo que duele, sino que ambas, como determinaciones sensitivas, manifiestan la motivación de lo que Soy; la una (la placentera) es la que se busca y la otra (la dolorosa) se rechaza. El peso ontológico de lo que *me toca* es lo que determina la fuerza de la sensación y, así también, de la determinación dolorosa o placentera.

El *agrado* y la *molestia* son los *juicios capitales*, son las determinaciones conceptivas de lo sensitivo a lo sensacional. Al momento en el que lo sensitivo se da, *apela* en su mismo acto al Yo que soy, a su historia (a su entendimiento y a su sapiencia) y a partir de aquí *se concibe* a la consciencia. Los juicios capitales no cambian, ni se incorporan-aprenden por la experiencia, ni se diluyen en el olvido (como sí ocurre con las *categorías*), sino que sólo varía el grado en el que se aplican a la concepción sensitiva (algo puede ser un poco agradable o muy molesto, etcétera). Lo que sí se modifica históricamente es cómo es juzgada

cada sensitividad: esto es determinado por la historia que hayan tenido otras sensitividades semejantes (tal como quedó asentado *supra*). Pero el juicio —es decir, la concepción— no sólo se aplica la sensitividad bruta, sino a todo lo que *apela* a lo que Soy, es decir, todo lo que le ocurra a la consciencia: el sentido del objeto ya concebido, una experiencia especulativa, un razonamiento, un enunciado, una consideración, etcétera.

El *deseo* y la *repulsión* son actitudes [tendencias al acto]. El *deseo* es producto de la *frustración* de la motivación en su actividad; es lo que resulta de no poder resolver *inmediatamente* una carencia, de encontrar la motivación un obstáculo, una distancia —que habrá que remontar— para llegar a su motivo. La tendencia a que impele esta actitud es hacia lo otro de Mí (o, cuando menos, de mi situación), hacia lo ajeno para traerlo con lo que Soy, para consumirlo en la sofocación del sentimiento que me *molesta* en la manifestación de lo que ya *no me alcanza* en lo de mí o de lo que pudiera llevarme hacia la consumación de un placer, o de un gozo. La *repulsión* es la exigencia de salvación, es lo que resulta de estar en presencia de algo que Me peligra, de lo que significa *para mí* un desmedro; es un movimiento de huída ante la amenaza, que rechaza lo que me niega ontológicamente [que rechaza la posibilidad de no ser]. El acaecimiento de estas actitudes puede invocarse por la ocurrencia de un sentimiento en el que se manifieste una necesidad, un reclamo entitativo de satisfacción, o bien puede invocarse por la ocurrencia de la representación —ya sensitiva, ya especulativa— de un *objeto* que se convierte en *motivo* para mi motivación, que impele a su alcance, a su *tenencia*.

El **estado de ánimo** es el estado general de la motivación *en su manifestación a la existencia*; es decir, que es el conjunto de los *sentimientos*, de las concepciones sentimentales y de las concepciones perceptivas, en lo que hace a su determinación motivacional (placer, dolor, agrado, molestia, deseo, repulsión). La diferencia entre una actitud y un estado del ánimo es que la actitud tiende a la realización *concreta* de *un* movimiento, a la satisfacción de una demanda motivacional: tiene su fin en el acto, es una *búsqueda* o una *huída* determinada por la ocurrencia de

una sensación que *demande* el movimiento tal. Un estado de ánimo *no* es una tendencia, sino la manera general *en la que se está*; es la estancia *ahora* de la motivación en la existencia, la expresión del postulado entitativo en el momento en el que ahora *me encuentro* en el mundo: el cúmulo de todas estas sensaciones y de todo lo que *me mueve* en el momento en el que estoy es el *ánimo*.

El estado del ánimo es, así, imposible de categorizar porque se refiere a la manifestación sensitiva de la motivación a la existencia, y por lo tanto, deviene siempre. Sin embargo, puede ser *caracterizado* cada vez por el sentimiento o la determinación conceptiva más dominante, más fuerte. Hay así estados del ánimo *placenteros* o *dolorosos* en los que el ánimo en general se ve supeditado por una determinación sensitiva particularmente fuerte, en la que un placer o un dolor particular inunda la existencia y ocupa casi toda la atención, pero no es lo mismo un ánimo doloroso que el dolor mismo. Otro tanto ocurre con las actitudes motivacionales: puede haber ánimos deseantes o repulsantes, cuando un deseo o una repulsión inundan mi existencia y no permiten considerar el resto de las ocurrencias, y el acto a que impelen es casi lo único que se atiende; cuando esto llega al extremo se denominan *obsesión* y *horror*, respectivamente.

Pero también puede caracterizarse el ánimo por la afinidad que tengan las manifestaciones motivacionales de que se compone. Este caso resulta de una abigarrada sucesión de sentimientos y concepciones sensitivas que manifiestan una más o menos constante *estancia* de la motivación entitativa en la existencia. De esta manera es que se puede hablar de melancolía, resignación, nostalgia, abatimiento, ilusión, esperanza, impaciencia, desesperación, cansancio, determinación; aquí es en donde se establecen los ánimos de **tristeza** y **alegría**, que, cuando el peso entitativo de lo que las sensaciones que los configura es mayor, son el *gozo* y el *sufrimiento*.

El **gozo** (y, en menor medida, la *alegría*) se compone de la ocurrencia a la consciencia de sensaciones que manifiestan un *éxito* motivacional. El ente que Soy se encuentra en su existencia con lo que le *agrada*, o con lo que le *place* (principalmente sentimientos placenteros), o con

ambos. Se ve henchido y aumentado en su entidad, ya en su *potencia*, ya en su *actualidad*; se tiene a la *realización* de lo que Soy como algo satisfecho o inminente. *Es el alcance de lo que de lo ajeno me llama*. La satisfacción —aunque sólo en la estancia actual— del movimiento al que me impele mi insuficiencia [mi finitud] es lo que en el momento gozoso inunda al yo que existo, a mi consciencia y a todo mi cuerpo lo hinche de la satisfacción por la consumación —actual o potencial— de lo que lo determina al movimiento, a la actuación del Yo y a su existencia. Se suspende, por un momento, la exigencia de lo que Soy a lo que existo de *cumplir* su permanencia o su extensión; se acalla la incansable exigencia de búsqueda y de huída, se encuentra la entidad en su **seguridad**.

El **sufrimiento** (y, en menor medida, la *tristeza*) se compone de la ocurrencia a la consciencia de sensaciones que manifiestan un *fracaso* motivacional. El ente que Soy se encuentra en su existencia con lo que le *molesta*, o con lo que le *duele* (principalmente sentimientos dolorosos), o con ambos. Se ve desmedrado y disminuido en su entidad, ya en su *potencia*, ya en su actualidad; se ve la *realización* de lo que Soy como un hecho frustrado o imposible. *Es la negación de lo que de lo ajeno me llama*. La existencia y el cuerpo todo se inundan del fracaso entitativo, del fallo en la satisfacción de la consumación —actual o potencial— de la exigencia de la realización de mi motivación, del encuentro con lo ajeno de mí que *me hace falta*, con lo que del mundo me llama a su encuentro; se trata del fracaso de la superación del estado de merma permanente en el que se encuentran mis capacidades y mis fuerzas corporales [entitativas]. Se enfrenta con la negación del cumplimiento de la permanencia o la extensión de lo que Soy; lo que se *me* niega es *Mi* propia posibilidad, e incluso mi acto; se anula todo momento posterior de consumación (de una relación particular o de toda relación en general), se encuentra la entidad en su **inseguridad**.

El gozo es el estado del ánimo más cercano al bien-estar, y el sufrimiento, al mal-estar. El postulado entitativo se manifiesta cada vez a la consciencia como el ir en pos del Bien, lo que en la temporalidad existencial no puede ser más que una *estancia*; esto es, un momento al que **§ 34**

se llega desde algún otro que pasa, y que termina por desaparecer en la evanescencia deviniente para dar paso a otro que llega. El Bien, en la inmediatez de la actualidad sensitiva, es el placer; en la temporal ocurrencia existencial del *sentido* de lo sensacional, es el agrado. La dimensión ontológica especulativa, sin embargo, permite a la existencia superar todavía el ahora conceptivo-sensitivo y poder *presenciar* la posibilidad del mundo en el *espejo* emulativo —por la concepción imaginativa—.

El gozo se manifiesta sólo si la existencia se inunda de sensaciones placenteras, pero, en una consciencia con la capacidad de *especular* lo que le pasa para alcanzar lo que del mundo será más allá de lo que le enfrenta sensitivamente, más allá de este momento y de este espacio, tal placer sólo puede así sublimarse si también *lo que se especula* [*la posibilidad del mundo a la que me enfrento reflexivamente*] es placentera. Con esta dimensión de la consciencia las apelaciones sensitivas despiertan la consideración de lo que *me pasa* más allá de la sensitividad; es decir, más allá de lo sensitivo, por lo que el solo placer o el solo agrado no bastan para que sea gozosa esta estancia (a menos que la capacidad del ingenio o las instancias del Yo no permitan una consideración de lo que acontece). Es decir, que por la dimensión especulativa se alcanza a lo en el mundo más allá de lo que ahora *me toca*, y esta consideración que trasciende la sensitividad le arranca, al mismo tiempo, la efectividad existencial, con lo que las concepciones *eyectivas* especulativas también *se representan* y, así, apelan también a lo que Soy y, como tal, merecen la respuesta entitativa, motivacional: *se significan* para lo que Soy; se presentan como una situación emergente, como una *realidad efectiva* —aunque degradada— que *me determina* para mi actuación. De esta manera, sólo cuando también estas *eyecciones* especulativas convengan al ánimo gozoso éste se dará. Empero, también puede darse que la capacidad del ingenio o que las instancias del Yo [lo instinto-instituido] —que son las que conciben la especulación— no puedan —ya porque se encuentren atrofiadas o aturdidas, ya porque no tengan suficientes elementos— concebir imaginativamente y, así, *considerar* lo que les pasa; y en este caso ocurriría que la actualidad

sensitiva, placentera o agradable, sería bastante para que goce quien la padezca.

Otro tanto ocurre, de manera análoga, con el sufrimiento: es la inundación de sensaciones dolorosas, que se tienen que determinar con la ocurrencia de la consideración de lo que pasa, y no sólo de su actualidad sensitiva, a menos que su capacidad de consideración se atrofie o se aturda, etcétera.

Así, pues, como el gozo y el sufrimiento involucran, casi siempre, una consideración más allá de la inmediatez sensitiva, lo que abona a su consecución es la *seguridad* o la *inseguridad* de que esta situación *permanecerá* y, quizás, de que habrá o no repercusiones *malas* o *buenas* de lo que está pasando, etcétera. Hay, básicamente, dos maneras de *asegurarse* el por-venir: la habitación y la posesión; de esta última se hablará enseguida.

La posesión

Poseer algo no es tenerlo como *Mío* sino como *de mí*. Dicho de otra forma: no es alcanzarlo *en* lo que Soy [en lo Mío], sino sólo *para* lo que Soy; no en su entidad, sino en su objetividad [en tanto que objeta a lo que Soy, pero nunca transpasándolo]. **§ 35**

Los entes otros de Mí me son ajenos. De ellos sólo puedo tener noticia de su manifestación ante mis sentidos, pero no más; a continuación de eso, sólo queda consumirlos, pero el consumo es muy distinto de la posesión. No es posible *incluir* un ente ajeno en lo que Soy sin destruirlo o sin destruirme. Lo que estrictamente es *Mío* se reduce a mi entidad, al cuerpo que Soy, a la existencia que soy, a lo que he instituido y a lo instinto en Mí. La institución de algo ajeno en lo que Soy no es posible: lo que se instituye son movimientos, concepciones, recuerdos (se incorporan sapiencias y se aprenden entendimientos), pero lo que *me queda* de lo que he vivido no es más que lo que Soy como resultado de haber sido: se instituye, pues, el ejercicio que *Yo* hago, mas no lo que extensivamente lo permitió.

Lo *Mío* es lo que *me pertenece*, lo que es conmigo y lo que Soy con él, lo que es *pertinente* a mi entidad. No puede decirse Mío algo que no

me inhiere, que no se queda con lo que Soy, que no *permanece* mientras yo permanezco. Mis pertenencias son las que *me hacen*, las que determinan lo que soy y las que constituyen lo que Soy, la condición actual, el momento, el presente en el que Soy y el ahora en el que existo: lo mío es Mi sensitividad que me funda, Mi especulación que me apela, Mi *contacto* que conozco, Mis sentimientos que me manifiesto, Mi esperanza, Mi temor, Mis manos, Mis ojos, Mi pecho enaltecido o Mi cara poblada de vergüenza. E incluso esto, que es lo que soy como existencia, se desvanece en el momento en el que *se me da* y en el que ya existo de otro modo, y ya no hay lo que había, ni encuentro lo que encontraba.

La posesión es una soberanía; poseer algo es ser Yo como soberano de ese ente que poseo. Pero es imposible ejercer el mando *absoluto* [*absuelto*] sobre lo que escapa al Yo que soy, al afecto inmediato de mi motivación (esto sólo es así en la intensividad absoluta de mi cuerpo). Poseer algo significa que el solo acaecer de mi deseo y —más anterior todavía— que el solo impulso motivacional basta para modificarlo, para incidir no sólo sobre su desdoblamiento en la realidad, sino sobre su entidad misma, sin mediar palabra o acción alguna, e incluso sin ser Yo consciente de ello.

El tener algo en las manos [el *manipularlo*], el contenerlo físicamente para disponer de lo que le pase, para cumplir con él lo que me dicte mi voluntad no significa que mi deseo se enseñoree de eso que *tengo* yaciente entre mis manos, significa tan sólo que está *a mi merced*, que no puede escapar de mi *dominio*, que su manifestación *padecerá* lo que Yo le *haga* padecer, y que puede incluso por un acto mío ser destruida. Pero esto no significa un dominio *positivo*, en el que Mi motivación sea el principio de *actividad* de lo otro que manipulo: esta manipulación siempre se da pasivamente: el ente ajeno *padece* la actividad del Mío, pero siempre por la mediación del movimiento, por el ejercicio, por una actuación Mía sobre lo que *escapa* de Mí —y que precisamente por eso exige el acto—. No es —como debería ser para que se dijera soberano— que la actividad Mía y que lo que el otro sufre se identifiquen; que entre el hacer del uno el padecer del otro no hubiera mediación.

No se puede remontar la distancia de un ente a otro. La soberanía de la actuación siempre estará del lado del que es sí mismo y que, por tanto, en su actualidad manifiesta lo que —para él— le impele el postulado ontológico. Hacer que, mediatamente, otro ente cumpla con el dictado de mi motivación [con la realización de lo que mi entidad demanda] es lo que la consciencia [el conocimiento] posibilita. De poder enseñorearse mi entidad de otra alguna, no habría necesidad de la *manipulación*, pero la hay.

Para poseer algo *realmente* [el la realidad entitativa] habría que incluirlo en lo que Yo soy; para considerarlo Mío tendría que *encontrarlo* conmigo, que traerlo hasta lo Mío para dármelo, para hacerlo conmigo lo que es. Y eso es imposible: necesariamente se haría lo que Soy. No podría traerlo hasta mi entidad y que siguiera siendo; incluirlo en lo Mío es incorporarlo a lo que Soy, pero eso es *consumirlo*, destruir su entidad para hacerla la Mía, para hacerla lo mismo que Yo. Una posesión no es una destrucción: poseer algo no es hacerlo Mío.

Así pues, dadas las condiciones entitativas de encuentro con lo ajeno, la **§ 36** *posesión* no es otra cosa que tener la *seguridad*, sobre algo, de que estará *dispuesto a mi servicio* cuando Yo lo desee. Es decir que lo que se atiende con la posesión es la *garantía del deseo satisfecho*. Se trata de que el ente mío, ante lo que en el mundo se le niega *ontológicamente*, pueda, sin embargo, disponer de su manifestación, de su fuerza y de su *acto* como convenga mejor a los intereses del poseyente. Se trata, así, una *extensión* de la entidad propia en sus capacidades, a las que se les *suman* las capacidades de lo poseído, aunque tan sólo en cuanto que se dispone de ellas —pues, a buen seguro, no *todo* lo que ellos son puede estar dispuesto, en tanto que la entidad misma está fuera de la soberanía—.

Esta *extensión* de las capacidades que tengo es una manera en la que se *cumple* una exigencia entitativa; pero no se trata de que *mi entidad*, propiamente, aumente, sino de aumentar mis posibilidades de éxito en la consecución futura de lo que *consumo*. Al fin, la satisfacción que conviene al encuentro con lo ente ajeno a lo que Soy es la de *consumirlo*, la de incorporarlo a lo que Soy para que Yo pueda permanecer siendo —por lo menos, eso es en el sentido más primario—, y a eso se

aplican, en principio, todas las capacidades y los sentidos de los que dispongo: a encontrar la forma mejor de *alimentarme* y de *reproducirme* con el menor riesgo. Que se posea una herramienta de trabajo, un vestido, una despensa, un esclavo, etcétera, posibilita que *ocurra* la consumación de un deseo, de una exigencia de mi entidad para cumplir con el postulado entitativo.

Pero poseer algo no es sólo *emplearlo*, no se poseen las cosas en el momento en el que se usan, sino que en ese momento se *dispone* de ellas. La posesión, si ha de ser tal, debe trascender el momento mismo del empleo para colocarse como la seguridad del por-venir de su empleo; es decir, que se garantice el *poder* realizar con ello lo que *quiera*. El ámbito, entonces, en el que juega la posesión es el de la *potencia* [el de la *posibilidad*]: que Yo *pueda* disponer de lo que me pertenece es, al fin, en lo que consiste la posesión.

La potencia, sin embargo, nunca es presente; lo que se presenta es ya actual. El nacimiento de la potencia se da, de manera muy tenue, en la concepción sensitiva, pero es en la concepción imaginativa en la que se da un encuentro algo más grave con lo que no es *presencia*, sino que se representa en una emulación del mundo. El poder siempre lo es hacia el futuro. Poseer algo es tener potencia sobre el, es determinarlo en su situación para un acto que *Me* realiza a mí, disponiendo de sus capacidades a favor de mis necesidades; pero eso no se refiera a algo que ocurre ahora, sino a lo que está por-venir. Realizar un trabajo no es ejercer una posesión. El acto de la posesión [la apariencia de la posesión en el *ahora* de mi existencia] se da hacia el futuro: es la proyección de que algo que no soy Yo estará para Mí, para lo que Yo disponga que esté.

Así, lo que con la posesión se gana no es el ser más [el extender mi entidad] *de hecho*, sino la *posibilidad* de *asegurarse* {ser aún} en lo porvenir, siempre incierto, siempre sorpresivo. Es encontrarse a sí mismo —especulativamente— en el futuro y *saberse* en condición de conseguir lo que le faltará, es poder desarrollar la posibilidad de algo más que lo que ya está garantizado. Es un sentimiento de satisfacción anticipado,

imaginario, y esto abre la posibilidad del gozo ahora, en el entendido de que lo porvenir está *garantizado*.

La **seguridad**, entonces, no es una condición menor, sino que permite, para el ente en el que ocurra la especulación, un *bienestar*; es decir, que disipa el sufrimiento que viene de las proyecciones que *niegan* mi posibilidad, y me re-presenta a la satisfacción de Mi motivación; esto es: me encuentra con la satisfacción que será.

Empero, ya que toda posesión es tan sólo posible, y no hay una posesión actual más allá de la dimensión especulativa (es decir, que no es tal en lo entitativo, sino tan sólo en lo especulativo, en la proyección de lo que Soy hacia un tiempo que no es todavía), lo ente no resiente la posesión en su entidad, sino tan sólo en su existencia[A]. Por lo tanto, la seguridad que constituye la posesión puede *verificarse* o *falsearse*; está sujeta al principio de aprendizaje-incorporación que constituye mis instancias de actuación: cada vez que se ejerza lo que la posesión promete, se reforzará, mientras que de no hacerlo, se falseará. La seguridad de la posesión es, así, la seguridad de la *verdad* de la disposición de lo que "me pertenece"; lo que significa, a su vez, que la posesión funciona como un concepto, no como un hecho; que lo que en el mundo se conoce que poseo no es tal desde *sí*, sino en *Mí*: en lo que existo. La posesión no trasciende la existencia (la propia, en primer lugar, y la de otro, si es que comparte tal concepción) para *darse* en la realidad. Lo que realmente permanece conmigo es tan sólo la seguridad de que *me pertenece* sin que fácticamente sea así, ni pueda en absoluto serlo.

El único momento en el que se *actualiza* tal concepción es en la verificación del concepto; es decir, en el hecho mismo en el que dispongo de lo que poseo para beneficio propio. La disposición *de lo ajeno de Mí* para mi servicio es el único hecho en el que se da *realmente* en encuentro con la satisfacción que la seguridad de la satisfacción me prometía y que me permitió el gozo pasado. La ejecución *actual* de lo que se *supone*

[A] Dicho esto de un ente consciente [existente] y con la dimensión proyectiva que supone el encuentro con la posibilidad de ser futuro. Los entes inanimados, por su lado, no la recienten sino en la existencia que tienen como objeción de un existente.

en la posesión es lo único con lo que realmente se da en el acto [se realiza] lo que se esperaba en la convicción de que lo poseído es, *efectivamente*, de mí.

Es la seguridad de la verdad de la posesión lo que —la mayoría del tiempo— tiene presencia ante lo que Soy; se trata de especular mi situación porvenir y descubrirla como satisfecha en lo que hace a la cosa que, *nominalmente*, poseo. De la misma manera, una cosa que no *poseo* [que no tengo la seguridad de que vaya a permanecer *dispuesta* a mi satisfacción] implica que se re-presente ahora su ausencia, su *negación* para la consumación de lo que me demanda mi motivación; que se aparte su encuentro con lo que Soy, pero no como mera contemplación, sino como el encuentro *a mi servicio* de su capacidad, de la potencia que le pertenece a la cosa poseída para aumentar mi potencia. Esta negación me *merma* en la proyección de la *realización* de mi entidad y del postulado entitativo que la motivación me manifiesta como agrado o molestia. Es el sufrimiento que viene de la consideración de lo que seré, de lo que me puede pasar. El encuentro especulativo con la efectividad de mi menesterosidad sensitiva, con el dolor y la molestia que me esperan, con el tiempo que se acerca y en el que lo que ahora me colma se irá y lo que pudo colmarme ahora me queda vedado para entonces. La carencia induce al sufrimiento porque soy consciente [conociente] de que Yo *voy a ser* y de que lo que ahora tengo no estará conmigo, que rehuirá al Mi movimiento que lo busque, al mi clamor entitativo de la satisfacción de mi ánimo.

La carencia es sufrimiento si lo que se me niega me hace falta para mi realización, para el cumplimento en la entidad de lo que a mi motivación me llama: en el estado concreto de mi existencia, ser de tal manera.

§ 37 El ámbito de la posesión es el de la potencia, no el de lo que *es* [la realidad], sino el de lo que *puede ser* [la especulación], con mayor o menor seguridad de que así será. La posesión se inscribe como el cumplimiento especulativo de una de las directrices del postulado entitativo: la de extender mi entidad *como un amento*, pero no en su actualidad, sino en su potencia. *Es sumar a Mi potencia la potencia de lo*

que poseo. No es, pues, aumentar mi capacidad, sino disponer *además* de la capacidad de lo ajeno a Mí que poseo.

Así, la posesión de lo otro de Mí me permite *poder más* de lo que puedo *por Mí*. De esta manera, la posesión conviene al *bienestar*, porque es el cumplimiento *en la concreción de la existencia* del postulado entitativo trascendente[A]. Mayor posesión es mayor poder y, por ende, mayor gozo, mayor satisfacción de lo que me mueve al acto y, así, al alcance del bienestar como realización de mi entidad. La posesión se muestra, por ahora, como el método más eficaz de encontrarse con lo que en el mundo allende puede satisfacer mi carencia. Ser más potente [más poderoso] significa que *puedo más*, que la manifestación de mi motivación tiene más herramientas para *realizarse*, que lo que se me aparezca como *motivo* puede ser alcanzado por Mí con menor *trabajo*, que mi capacidad de incidencia en lo real, para modificar el lugar en el que Soy, el lugar de mi estancia, aumenta también.

Entones, la búsqueda de mayor posesión es la búsqueda de la mayor potencia. La posesión se vuelve en sí misma un *motivo*, algo que se pretende alcanzar, se determina el concepto de posesión como agradable y la ambición de dominio se convierte en un postulado existencial, para quien así entiende la satisfacción de lo que es.

Se trata del primero de los dos polos del cumplimiento del postulado entitativo: el de buscar un más fácil y rápido acceso al cumplimiento de lo que me demanda lo que Soy para encontrarme *satisfecho* entitativamente: Buscar el dominio y la posesión de los recursos que me hagan asegurarme la realización futura de Mi satisfacción. Es así

[A] Hay que advertir, sin embargo, que esto no es así *necesariamente*; puede ocurrir, por varias razones, que la concepción de la posesión sea desprovista de este aumento potencial de la entidad. Principalmente si la motivación no está en pos de la satisfacción que supone lo que se posee, o porque esta posesión implica el enfrentamiento con situaciones dolorosas o de sufrimiento, en cuyo caso el sufrimiento que causa esto no permita el gozo de lo poseído. Esto es muy importante tenerlo en cuenta, porque lo que se dice a continuación en este parágrafo se basa en el supuesto de que, sin más, el aumento de la posesión conviene —sin contravenir— a la motivación poseyente, pero no significa que esto se acepte como universal, sino como general. De estos casos excepcionales se tratará más delante.

que el comportamiento de muchos es guiado por esta ambición [la tendencia al aumento de lo que poseo] que, cuando es desmedida [cuando no *considera* a lo que no contribuye a su concesión] implica la mayor maldad moral, el más grave egoísmo, el narcisismo y la violencia.

El aumento de la potencia propia por la adición de la potencia de lo otro es, así, una actitud que tiende a la concreción del dominio, el cual tiene dos vertientes: el conocimiento y la fuerza. Cuando es por conocimiento, se llama *habituación*, se trata de que, al familiarizarme con las rationes de lo que me enfrenta, pueda yo disponer de sus disposiciones y emplearlas en la consecución o en el aseguramiento de mi satisfacción por venir. Es decir, comprender a lo que me rodea para poder utilizar sus capacidades y disposiciones en beneficio mío. Es ésta una tendencia instintiva del aumento de mi potencia por el aumento de lo que sé-entiendo, que se manifiesta por la curiosidad. A partir de aquí puede nacer el *interés genuino* en los entes otros de mí, que siempre comenzará por la búsqueda de lo que son en su objeción a Mí (y, en los más de los casos, ahí permanecerá), pero si se genera una inclinación a trascender su objetividad para buscar su entidad —tarea fallida por necesidad, pero que permite un reconocimiento de lo que Soy en lo que no y, así, una tendencia a la procuración de la entidad de lo otro—, entonces es *filosofía*. Pero, si se queda en el ámbito vulgar de la objetividad y del interés en lo que se sigue *para mí* de lo que conozco, entonces degenera en una afición por el aumento huero de lo que se conoce, por los datos, por la multiplicidad, por la erudición llana —por la polimatía despreciada por Heráclito[A]—, y degenera en un cientificismo ramplón, como el que predomina en nuestros días, y quizás ya siempre.

La otra vertiente del domino es precisamente la posesión, que se ejerce por la *fuerza bruta*. Se trata del constreñimiento de la posibilidad {de actuación} de lo poseído para que su entidad se determine como *a Mí* me conviene; esto es, de la manera en la que me facilite el encuentro

[A] «La mucha erudición [πολυμαθία] no enseña a tener inteligencia [νόος] […]» — DK B40.

con lo que me llene, con lo que me llama de lo objetivo-perceptivo a consumirlo o a encontrarlo. El dominio y la búsqueda por poseer son el modo más bruto de *realizar* la extensión de mi entidad en la realidad. Poseer las cosas, controlar lo que les sucede es cumplir con un impulso que se satisface en la seguridad del gozo por venir, y que no repara en la situación de lo que no se relacione con eso que pueda resultar de tal búsqueda. Es decir, que no se *considera* la situación de lo que no significa la ampliación del dominio de la consecución de Mi motivación, del encuentro con lo que despierta el deseo o con lo que lo satisface. La búsqueda del gozo —que es la manifestación existencial del postulado entitativo— se hace sin la consideración del estado de lo que no Soy, y esto quiere decir que no hay un re-conocimiento de los entes que me enfrentan ni del sufrimiento suyo en el sufrimiento Mío.

El impulso de dominio es, así, la tendencia al cumplimiento del postulado entitativo más acorde con el impulso de arrojo a lo otro de mí a que me impele la manifestación motivacional anímica, sensitiva, existencial. Es el encuentro del gozo en la ignorancia de la entidad de lo otro, con la sola consideración de mi potencia y de su aumento. La ambición de la posesión es la actitud que mejor alcanza —aunque nunca colma—, para los más, la satisfacción de su necesidad entitativa. Sin embargo, por su propia tendencia de *apoderamiento* de lo que lo otro *hace* —nunca se podrá *apoderar* de lo que lo otro *es*—, la tendencia al dominio generalizada es imposible de cumplir, no sólo porque lo que en el mundo allende hay sea insuficiente para la satisfacción de todas las ambiciones de todos, sino porque (ya que se trata de sumar la posibilidad de lo poseído a la mía) el ente que más posibilidades tiene *para mi servicio* es el ente humano, que también tiene un impulso hacia el cumplimiento del postulado entitativo propio. Es decir que, si se generaliza esta tendencia, resultará en el dominio que ejercen unos humanos sobre las posibilidades y las disposiciones de otros, pero el hecho de que cada humano tenga una motivación —que determina la tendencia a la realización propia— y de que haya quien pretenda dominarla, significa que bien puede darse que el dominio impela a la pretensión de la *violación* de la entidad del otro, a la obligación de la

obediencia, es decir, de que el movimiento de mi cuerpo [mi realización] sirva a la satisfacción de algún otro que ha tomado de mí mis fuerzas y mis disposiciones para su mejor satisfacción y regocijo.

Pero, en la realidad, ya que la *posesión* no aumenta lo que Soy de hecho [entitativamente] sino tan sólo especulativamente, no *se gana* de sí mismo nada, sino la comodidad del estar y la facilidad de la satisfacción de lo que me motiva *si tal fuere el motivo de mi motivación*. Asegurar la consecución futura de lo que en este momento me motiva no es asegurar que la motivación permanecerá conmigo y, por lo tanto, que el gozo que ahora tengo se repita. Es decir, que para que se satisfaga a la motivación de mi entidad es necesario alcanzar lo que *me motiva*, pero, lo mismo si hay un deseo sin su satisfactor que si hay una cosa dominada que no se desea no puede resolverse la necesidad de lo que Soy. La satisfacción de la motivación requiere el concurso de ambas cosas y, en el caso de que lo que no se tenga sea la motivación hacia lo que se posee, sólo queda el aburrimiento, el hastío, la desidia. Pero también se da a partir de esto la creación, el encuentro con la motivación hacia el mundo más allá del llamado bruto del aplacamiento de las necesidades que me manifiesta la motivación sensitiva; se trata de sobrepasarla en la dimensión especulativa, de encontrar en la concepción imaginativa la manifestación y la consideración de mi entidad en el mundo más allá de lo sensitivo actual; *especular* al mundo y a mi propia entidad para trascender el encuentro con la actualidad sensitiva. Esto es: *encontrarme más carencias entitativas de lo que Soy*. A partir de la imaginación de la posibilidad de un mundo mejor se tiende también hacia ello con un deseo de su *realización*; es la creación de una necesidad que no viene demandada por la molestia o el sufrimiento sensitivo ante su carencia.

El *aburrimiento* se da por la desconexión de lo que Soy con lo que me pasa, no hay en lo que me enfrenta un sentido que increpe a lo de mí con fuerza suficiente para motivarme [para moverme]; lo que le ocurre a la existencia que soy pierde el *significado* entitativo, pierde la referencia a lo que me *mueve* y no encuentra en su situación *motivo*, nada lo impele a realizarse y, así, existe una indiferencia de lo que

suceda o de lo que no suceda, no hay en este momento algo que *busque*, ni de lo que *huya*. Queda solamente la exigencia eterna de ser, y de continuar siendo en la realidad; queda la exigencia de la actuación, pero sin ningún motivo para actuar, sin ningún interés en lo que *le* pase. Es decir, que la tendencia al acto supone la *realización* de lo que me mueve, el intento de la consecución de lo que *me falta como ente*, de lo que llene mi insuficiencia.

Se queda, entonces, en el **ocio**. Lo que Soy no alcanza a vislumbrar lo **§ 38**
que pueda hacer, no hay una meta que se siga, no está siquiera trazado el destino que me obligue a buscar un camino hacia ningún lugar. Ante esto, lo que se ofrezca como *diversión* (literalmente, lo que me lleve por varios lados) es bienvenido. El asunto es apartar a lo que existo de la sola relación con Mí mismo y de su exigencia de actuar sin que haya nada que me mueva; se busca entretenerme de la manera en la que se pueda llevar lo que Soy al interés por algo que se encuentre más allá de su exigencia de actualidad, más allá de lo que *me* exijo. Entonces, se crean nuevas necesidades, se inventa un *motivo* para no encontrarse ante la carencia de motivación, para volver a placerse por la consecución de lo que se busca. El juego en los adultos es una manifestación de esta necesidad de *diversión*, las competencias lúdicas, la afición a los estupefacientes, las pláticas de entretenimiento, la creación artística, la especulación filosófica, pero también los vicios y las perversiones.

Para quien de sí no sabe más que estar para la saciedad de lo que en la sensitividad actual se le manifiesta no le pueden bastar estas muy sutiles necesidades, sino que tiene que creárselas de manera que pueda satisfacerlas así como él las busca, con el concurso sólo de lo sensitivo, de la actualidad efímera del sentir y de la consecución del dominio sobre lo que se le niega, de la posesión de algo que aún no tenga, y también la afición por la violación del ente ajeno, por tratar de apoderarse de lo que no puede alcanzar siquiera. Aunque puede así mismo tomar la forma de la ambición desmedida, de la acumulación de posesiones más allá de toda mesura, de toda necesidad futura que se proyecte cumplir, simplemente por la acumulación de más potencia para incidir en la realidad o por el mero regodeamiento de saberse poseedor

de más y más. Y nunca faltará quien apoye la creación de estas necesidades, que pueden pasar por las vejaciones más arteras o por la frivolidad banal, aunque para conseguirse tenga que destruir las vidas y las dignidades de miles o millones.

Cuando no es tanto el apego a la inmediatez y al ensimismamiento de quien está así ocioso, bien puede *divertirse* atendiendo un escenario *fuera de la efectividad del mundo* que se le presenta en lo que es:, puede jugar, entretenerse escuchando una narración o leyéndola, puede viajar, puede escuchar música, o contemplar cualquier obra artística, platicar de lo que le ha pasado y escuchar lo que a otros. Puede, en fin, desenvolverse lúdicamente en el mundo y, sin la efectividad amenazante que tendría la vivencia efectiva, recurrir a la concepción imaginativa para encontrarse en ella con un submundo capaz de devolverle el interés en lo que haya de venir, en la consecución o no de una situación particular, para resolver el aburrimiento, para plantearse nuevos *motivos* y experimentar especulativamente la vivencia de lo que escucha, que lee, que piensa…

Pero el ocio no es sólo eso, pues no sólo hay personas así. Lo que busca la motivación es *llenar la insuficiencia entitativa* de lo que Soy; con cada acto, con cada movimiento que realizo se trata de satisfacer la carencia entitativa que mi finitud me impone. Así, quien alcanza a encontrarse con lo que es y determina su actuación más allá de las manifestaciones de sus necesidades sensitivas, quien *se encuentra* {a sí mismo} como un ente que llega más allá de la facticidad en la que se desarrolla cada ahora (que desaparece apenas aparece), quien *sepa* de sí más de lo que se le manifiesta en la patente sensitividad de cada momento, también se descubrirá más carente, más insuficiente y, así, podrá encontrarse con una disposición del ocio muy más amable, en la que pueda tenderse hacia aquello de que sabe que carece y que, así, necesita, sin tener que recurrir a la creación de necesidades *ad hoc*. Quien se pre-ocupa de sí se encuentra como carente de afecto, de conocimiento, de *verdad*… y ante esta sapiencia tendrá también una manifestación motivacional más allá de lo que se le da en lo sensitivo, que pretenderá resolver este estado menesteroso de lo que le importa.

El ocio, de esta manera, se torna *creativo*, *descubridor*. El proceso mismo de la búsqueda de lo que Soy, el descubrimiento de lo que hago en el mundo y de lo que hace el mundo conmigo puede plasmarse artísticamente, puede *expresarse* esa necesidad que tengo de acudir a lo que Soy y de saber qué es lo que necesito, puede haber una conjunción del *trabajo* con el *ocio* en el que la satisfacción de las necesidades que se me manifiestan por ese acercamiento a mi entidad son resueltas por medio del *trabajo creativo*; es decir, de la modificación de la realidad [de lo ente que me rodea] para satisfacer mi necesidad de belleza, de alegría (como en el caso de la música), de armonía, de regocijo ante lo que me encuentre, ante lo que el mundo *puede ser* si sólo llega a concretarse lo que ahora concibo de él imaginativamente, ante las palabras que expresan la sublimidad de los sentimientos, horror, o el ánimo en el que me descubro en esta búsqueda.

Para quien más se adentra en la condición de su entidad, para quien se allega a sí mismo y al conocimiento de lo que es [de su propia entidad], el que pugna a sí mismo por lo que es no sólo como estando en el momento y en las condiciones particulares, no sólo en este lugar, con ésta la gente que se trata, sino que se interroga hasta descubrirse en sus condiciones *entitativas* en lo que lo determina más allá de lo que se le da en el mundo *que lo toca*, en cada ahora determinado; que inquiere por la condición que trasciende a cada momento particular, por lo que lo determina como persona, como viviente. Para ése —decía— la carencia entitativa de que *sabe* es la de la *verdad*; y es así que la busca por encontrarse con lo que *es* y lo que *no es* él mismo y el mundo todo se impone como una determinación que mana de la entidad misma y que participa a toda la existencia. Se trata de quien quiere determinar su acto basado en lo que es correcto y lo que no, que *se pro-cura*, que no puede aceptar la *falta de sentido* y que, por lo tanto, lo busca en todo, incluso —y principalmente— en lo que no lo tenga manifiesto. Quien así sea, pues, tenderá a satisfacer su carencia con la especulación filosófica o científica (pero no utilitaria, sino vivencial, aunque luego pueda resultar útil).

No se trata de que el gozo se conforme de manera distinta: el gozo siempre es sensaciones placenteras que inundan mi existencia, siempre es un respuesta de lo que Soy que se place de su estancia, que se encuentra ahora como si estuviera completo, como satisfecho de su ser lo que Soy; siempre es, en fin, *sentirse bien* [*bienestar*] por lo que —en general— me pasa. Lo que difiere es el conocimiento, lo que sé-entiendo de lo que Soy, de mi propia insuficiencia y de lo que lo otro ente *me significa*; y, por supuesto, lo que *me lleva* a la consecución de eso que gozo, lo que me permite encontrarme con aquello que Yo sé que me falta. Si lo que busco es la verdad o la saciedad sensitiva, los caminos para encontrarse con cada una de estas cosas son muy distintos, pero no lo es —cualitativamente— la alegría o el gozo resultantes, ni la tristeza o sufrimiento de su falta, como no sea por la consecuencia del mismo encuentro (en el primer caso, la sensitividad, que tiene una gran densidad ontológica en su acto; en el segundo, la verdad, que es una eyección de lo que concibo o especulo).

Los idiotas [aquellos *ensimismados*] que se tienen a sí como todo cuanto *es*, y a sus manifestaciones sensitivas como lo único que deben satisfacer, tienen en la búsqueda de la posesión [en la ambición del dominio] su realización más completa y, así, se afanan en su consecución, en el aumento de lo que poseen y, como una consecuencia ineludible, de las necesidades que deben ser satisfechas (lo que es decir que tienen a la desmesura como modelo). Este arrojo desmedido a lo otro de mí con el afán de posesión conlleva a la frustración como contraparte *necesaria* para poder desarrollarse, para que lo que se le presente pueda seguir siendo *motivo* de la entidad que se realiza poseyendo; a menos que se sea dueño del mundo todo, en cuyo caso, ya sin necesidad, quedaría sólo la desolación del sinsentido y del aburrimiento.

Dice Schopenuaher algo semejante:

> Originariamente el sufrimiento es carencia, menesterosidad, preocupación por el mantenimiento de la vida. Si uno es tan afortunado como para desbancar al dolor bajo esta forma, lo que es muy difícil de mantener, a renglón seguido el dolor cobra otras mil formas, transformándose conforme a la edad y las circunstancias en instinto sexual, pasiones amorosas, celos, envidia odio angustia, ambición, avaricia, enfermedad, etc. Si finalmente no puede tener entrada bajo ninguna otra forma, el dolor

> comparece con el triste y gris ropaje del hastío y el aburrimiento, que se intenta contrarrestar de tan diversas maneras. En cuanto se logre ahuyentar el aburrimiento difícil será que el dolor no adopte de nuevo alguna de sus formas precedentes para recomenzar su baile desde el principio; pues toda vida humana es arrojada de un lado a otro entre el dolor y el aburrimiento.[A]

Sin embargo, se ha de señalar que, aquí {en este trabajo}, el placer y el dolor son igualmente determinaciones sensitivas y que no es uno definido por la ausencia del otro (aunque la disminución del placer es dolorosa y viceversa). No hay razón para asegurar que la huída del sufrimiento y no la busca del placer sea lo que determina la motivación como no sea el hecho de que el dolor acaece ineluctablemente desde sí como una manifestación sensitiva de la carencia entitativa que, por medio de ese dolor que exige ser aplacado, exige ella misma ser satisfecha en su carencia. Pero aún así la disminución del hambre es un sentimiento distinto del sabor de la comida y es éste el que place (como se muestra fácilmente porque se puede disfrutar de la comida aún cuando ya esté satisfecha la necesidad alimenticia); el impulso sexual no es propiamente doloroso, sino sólo imperioso y si acaso lo fuera sería por la proyección del orgasmo ahora negado. Por otro lado, el ocio que se sigue de la satisfacción de las necesidades más básicas (y del que recién se habló) provoca, sí, la creación de necesidades que deban satisfacerse para no caer en el hastío de existir sin motivo tal como se dijo, pero esto no es una forma del dolor, sino que se debe a la manifestación reflexiva de una mejor estancia en el mundo que se pretende *realizar*, hacia la que hay un ímpetu por encontrar efectivamente y, si esto ha de ser mezquino o magnánimo depende de quien conciba {desde sus instancias} ésa su necesidad. Finalmente, que "toda vida humana es arrojada de un lado a otro entre el dolor y el aburrimiento" es una afirmación demasiado sentenciosa, aunque —de acuerdo con lo que se ha venido desarrollando aquí— podría adoptarse con un matiz: *la vida puede ir desde el arrojo ciego e inclemente hacia la probable satisfacción sensitiva hasta la resignada aceptación del sinsentido de todo acto*.

[A] *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I: IV, §57. p. 371.

Hay, desde luego, quienes nunca habrán llegado a algún extremo (excepto, cuando infantes, al primero), quienes casi no se han movido de alguno de ellos y quienes oscilan constantemente en la medianía (no podría afirmarlo categóricamente, pero creo que es imposible que alguien oscile repetidamente de un extremo al otro).

Como nota final de esta sección, diré que los *caracteres* que se trazaron para la exposición del afán de posesión y, sobre todo, de la ocupación ante el ocio son eso: las características más notables de lo que se quiere dar a entender. No es que realmente haya una distinción tajante entre los humanos, unos así y otros asá, sino que siempre habrá características compuestas aunque, por supuesto, con alguna dominante en cada cual; pero también en cada momento de mi existencia, en cada variación del ánimo. Esta nota debe ser atendida para todo el presente escrito, pero aquí me ha parecido muy necesario explicitarlo. En lo que sigue, hay que tener muy en cuenta esta observación.

Capítulo III: El egoísmo

Vuestro mal amor a vosotros mismos es lo que os trueca la soledad en prisión.

F. NIETZSCHE-ZARATUSTRA
Así habló Zaratustra. I, "Del amor al prójimo"

La condición egoísta

EL EGOÍSMO VITAL

El **egoísmo** es la *condición vital* a que impele ineluctablemente la soledad. Se trata de que, como consecuencia de ser Yo lo que soy, y de ser *solo* Yo, mi realización *necesariamente* estará determinada por lo *aquende* mi entidad, lo en la existencia que se funda desde debajo de mi piel. Es el modo en el que se determina Mi acto: por la motivación de *mi* entidad, por el conocimiento que *yo* tengo, por lo que del mundo *me* toca, por *mi* consideración de lo que vivo… Es la condición entitativa de *autonomía relativa*: todo movimiento ha de ser determinado localmente. § 39

El egoísmo es una condición vital que implica que a *mi motivación* sólo le afecta lo que tengo incorporado [lo que se halla en lo que Soy] y que, por lo tanto, todo lo que *actúe* depende de eso, de lo que yo *considere* más conveniente para el cumplimento del postulado entitativo para cuya sola causa tengo mi sensitividad, mi consciencia, mi motivación [mi tendencia al movimiento]: *mi vida*. Tal condición es vital, y no entitativa —como el postulado de ser y ser más sí lo es— porque es imposible hablar de un *yo* [*ego*] sin sensitividad; no se puede decir de algo que no tiene *motivación* (es decir, que no tiende a lo ente *allende* su entidad) que su condición se determina por la constante *búsqueda* de lo que, desde sí, se le demanda y el egoísmo consiste en *tener* a lo propio antes que a lo otro, pero tal tenencia necesita la ponderación, el poder llegar a tener algo de lo otro con lo que contrastarlo y ponerlo por encima. El egoísmo, así, es una condición que radica en la entidad, pero no en la generalidad de lo ente, sino tan sólo de lo ente *animado* [de lo que tiene sensitividad y, por lo tanto, motivación]; es la implicación

existencial de la condición entitativa solitaria. Por eso es que aquí se le caracteriza como *vital*.

Este **egoísmo vital** es, así, necesario a partir de la soledad del Yo, y de cada ente. Lo que Soy, lo soy en la realidad [en la actualidad] y, así {siendo}, es el acto la manera entitativa; entitativamente siempre se es presente: la actualidad es la condición misma de ser. Pero lo que Soy es lo de Mí, no puedo actuar lo que *no* Soy, lo otro de Mí queda completamente aparte, alejado, inalcanzable. El contacto sensitivo (que funda la consciencia) *trae*, empero, a lo otro de Mí, lo *localiza* en lo que me es propio, aunque ya adecuado a lo que Soy: como el toque de Midas, todo lo ajeno de Mí lo vuelve en lo que Soy. Esta manifestación de lo otro que me objeta —y que ahora *conozco*— es lo que permite que mi motivación pueda alcanzar a manipular la realdad de lo ajeno, pues indica hacia dónde y cómo se puede conseguir lo que me hace falta. Así, la tendencia motivacional, en tanto entitativa-animada [viviente], es egoísta ineluctablemente: se determina siempre partiendo sólo de lo local; aunque lo ajeno —por la sensitividad— se haya localizado, influye en la determinación de mi actuación —y, así, de mi actualidad— sólo en tanto que ya-local y no antes. La condición *actual* [de ser en acto] del cuerpo que Soy significa que no puede dejar de *actuar*, y por eso se determina la motivación que, en tanto Mía, impele a la realización del postulado entitativo *Mío*, del Yo-ente y no de otro ninguno. Y esto quiere decir que, para que algo se *signifique* en la determinación de mi actuación [para que sea un motivo] debe constituirme la necesidad de sí, debe ser *Mía* la disposición de alcanzarlo.

La **autonomía relativa** consiste en esto: que nada allende lo Mío determina mi actuación. Con lo que no se quiere decir que lo que me pasa y lo que vivo no influyan en la consideración del movimiento que tiende hacia lo otro (precisamente lo contrario es lo que persigue la sensitividad). Tampoco se dice que Yo pueda actuar cuanto me plazca sin que entre esa manifestación motivacional y su realización haya nada que lo impida, eso no: en eso es en lo que consiste la *autonomía absoluta*. La relatividad de ésta de que aquí se habla consiste en que lo que hay en Mí es también lo que del mundo sé, el conocimiento de lo

que podría impedirme la concreción del encuentro con lo que me llama de lo que es, o la modificación de mi relación con la realidad en la que consiste la tendencia. Es cierto que lo que he vivido, lo que sé del mundo y lo que *me importa* de lo que me pasa influyen en la determinación de lo que hago, pero el *auto* consiste en que para que algo *se signifique* en la determinación de lo que Soy [del acto que Soy] debe estar presente en mi entidad, aunque sea como entendimiento [aunque sea por el aprendizaje] y no inherentemente.

La búsqueda del bienestar es lo que, por principio, Me *motiva*. Lo que haya incorporado-aprendido en mi entidad —y que se da a la consciencia en su concepción— está jugando siempre, por lo mismo, en la definición de lo que, es en cada caso, ese *bien* significa. El aparecer concreto de lo que me lleva a ese bienestar es lo que me tiende hacia su realidad, sea lo que sea en lo que consista. Pero al principio de la motivación sigue estando el impulso al bienestar *mío*, y esa es una tendencia a la que no se puede renunciar, porque es constitutiva. El vivir en pos de *mi mejor estancia* es imperativo, no intencional: es *fundamental*. El camino que hacia allá me lleva y, más profundamente, lo que eso *signifique* en términos de la estancia misma (y que está determinado por el concepto que tenga de lo que me enfrenta —ya como extensivo ya como intensivo— que también se ha formado históricamente [por la historia de mi éxito y mi fracaso entitativo]) son diferentes en cada persona, pues han vivido siempre diferente y poseen diferentes disposiciones; empero, la consideración de <u>mi</u> *estancia buena* como la determinación *absoluta* de lo que hago es lo que significa el egoísmo vital y eso trasciende las circunstancias particulares de cada cual.

Estar *lleno de Mí*, sin que lo de ninguna entidad ajena me convenga (excepto por lo que de ella me toque) es lo que hace imperativo que la resolución del movimiento sea con la vista sólo puesta en lo que me lleve a la consecución de lo que me dictan las circunstancias que conozco, pues se me manifiestan. Todo lo que en el mundo haya es motivo de mi actuación sólo si satisface una inclinación de la motivación que me tiende hacia lo que no Soy. Lo que actúo se *resuelve* en lo que Soy solamente, aunque se *cumpla* en la interacción con lo ente otro.

La soledad como el impedimento otológico de alcanzar una entidad distinta de la Mía no permite que lo que otro *sea* influya en lo que Yo actúo. A lo más, puede influir lo que conozca [sepa o entienda] de la existencia del otro, pero su entidad misma jamás podrá ser determinante como lo es la mía, que es la que *sujeta* todo lo en mi existencia y le brinda *sentido*: siempre un sentido *para mí*, nunca capaz de trascender esta situación. Se puede tratar de encontrarse *como si* se fuera el otro, *como si* se estuviera en sus circunstancias, *como si* tuviera la historia que tiene, como si se tuviera la subjetividad [la sujeción existencial] del otro, pero eso no significa que la entidad ajena misma determine el movimiento que mana de lo que Soy, sino que a lo que Soy le importa lo que le pase al otro, que *mi bienestar* comporta que el otro tenga igualmente una estancia buena (lo cual, en último término, quiere decir *que yo tenga noticia* de que así sea y no que *en la realidad* se dé así).

Las consideraciones, lo que se conoce, lo que se ha vivido y *de lo que se es capaz* son lo que determina la *manera* en la que se busca el bienestar, y lo que se sienta como *bueno*. Pero nunca podrá cambiar el que la finalidad de cada acto sea esa estancia buena *del Yo-ente* y que *todo* lo que me impele a actuar se resuelve en la propia entidad, aunque llegue a ella por la realidad ajena que me contacta.

El re-conocimiento de mí en el otro *desde su entidad*, pero, sobre todo, de mi misma sujeción existencial en la *existencia* ajena, puede implicar que el estado de lo que no Soy [el estado del otro] sea un *motivo* —jamás una motivación— para mi entidad. Este reconocimiento sería posible por la dimensión especulativa, en la que se daría la consideración de la subjetividad o la objetividad del ente otro y, si los conceptos de lo que Soy así lo permiten, también, al reconocer mi propia sujeción a lo que Soy como la suya a lo que es, reconocer en su movimiento a la motivación y, por lo tanto, el *sufrimiento* y el *gozo* que lo pueden acompañar (según sea exitoso o fracasado su cumplimiento). Empero, el tener en la existencia la capacidad conceptiva y, sin embargo, no considerar al otro o significar en nada —o en muy poco— esa consideración es llevar la condición egoísta que vitalmente me determina a un terreno en el que los otros entes sí tiene una manifestación —aunque no pro-

pia—, es tener un egoísmo más allá de la determinación vital necesaria y *permitirlo* en un ámbito en el que sí es posible encontrar a lo ajeno: en la existencia.

El egoísmo existencial

El **egoísmo existencial** consiste en *no considerar* a lo otro de mí en la determinación *consciente* del movimiento. Es decir, que se desdeña la representación especulativa —ya por no significar nada para el Yo que la tiene, ya por no concebirla siquiera— de la *subjetividad* o de la *objetividad* de lo que a lo otro le conviene de mi acto. § 40

En la existencia, la actualidad de la entidad se ve trascendida —a la vez que la densidad ontológica de su acaecimiento se degrada— por el conocimiento. El conocimiento le permite a lo que Soy notar lo que le pasa, lo que lo contacta —la actualidad de la sensitividad— y, así, permite una trans-presentación y una trans-locación de lo entitativo: funda el tiempo y la distancia. En la existencia, pues, puedo alcanzar a lo otro de Mí por el contacto, lo que no significa un encuentro con su entidad sino con su conocimiento.

Esto quiere decir que en el ámbito existencial sí se manifiesta lo ajeno ante mí y se representa su situación, la manifestación *objetiva* [que *me objeta*] de su estancia en el mundo. Las eyecciones de lo sensitivo que se dan en su concepción son las que imponen el sentido a lo que *me toca*, y he aquí que se manifiestan como motivos *buenos* [que se busca] o *malos* [de que se huye] o, acaso, como insignificantes; esto es que, en el juicio y la categorización, se *me* muestra el sentido de lo sensitivo y se me impele a una *actitud* (de repulsión o de deseo) respecto de ello. A partir de esto, lo ente animado que me enfrenta se me da como una *objeción* que se eyecta en la concepción a partir de lo que he incorporado-aprendido y que, así —con ese sentido de su movimiento con el que me enfrenta— *me representa* la posibilidad de alcanzar o rechazar de lo que me motiva o incluso el motivo mismo que me llama. Lo instinto puede que me procure una tendencia innata al encuentro con los de mi especie o con los de otra, a su defensa y a su complemento, pero esto se trata de la misma disposición conceptiva que nace de la sapiencia [que

se ha incorporado] y que se ha transmitido genéticamente hasta ser una sapiencia instinta (pero que, en tanto que esa sapiencia es manifestada conceptivamente, puede falsearse con el fracaso de su ejecución).

En el ámbito especulativo, sin embargo, esta temporalidad que se fundó con la concepción de la sensitividad se extiende aún más: de lo *efectivo* en el mundo a lo *posible*, aunque también la densidad ontológica se degrada, se separa más de la actualidad de lo que se me presenta en el acto sensitivo. La especulación nace de la concepción imaginativa y me permite alcanzar a lo que el mundo *puede ser* más allá de la actualidad sensitiva, más allá de lo que me apela en este momento y se encuentra con lo que *puede ser*, con una emulación del mundo que se basa en lo instinto-instituido de lo que el mundo es y, así, la eyección que me permite la concepción sensitiva puede separarse de la necesidad del encuentro sensitivo con lo que así me objeta. La *consideración* se da cuando se experimenta especulativamente lo que algo es en el mundo y se consideran sus rationes y su *situación* (su estado objetivo [el que me objeta], pero también subjetivo [el que lo sujeta]).

En la existencia, pues, pero con una verdadera relevancia en la especulación, se alcanza a lo que otro es en tanto las características que manifiesta objetivamente [objetantemente], pero también se puede considerar el estado de lo que lo sujeta y que ya no me apela en su contacto, es decir, su ánimo. Sin embargo, esto no es por lo que el ente otro manifiesta de una manera *contactual*, sino que viene de la concepción mía —especulativamente— de lo que *le pasa*, de la situación en la que se encuentra, se encontrará, se encontró o se encontraría; en una palabra: *se considera la posibilidad de su existencia*. Ante esta consideración, puede ocurrir un *reconocimiento* de lo mío en lo que me encuentro de lo que es. El *re-conocimiento* [el asumir lo desde el otro como desde mí] es lo que me permite desear al bienestar ajeno como el propio y encontrar el alivio en el alivio del otro.

El *egoísmo existencial* consiste en la determinación del movimiento de mi entidad con vista solamente en la consecución del bienestar mío, a pesar de la capacidad especulativa de lo que Soy. Puede ser que sí considere la situación del otro (ya objetiva ya subjetivamente, ya am-

bas) pero que eso que me aparece que el otro *padecerá* (sea malo o sea bueno) a partir de lo que Yo hago no signifique algo relevante para mi motivación, que la *situación* en la que el otro exista o pueda existir no sea *motivo* que me tienda a su consecución o a su evasión. También puede ser que ni siquiera conciba la situación que para el otro pudiera resultar del acto al que estoy tendiéndome, de la realización de la motivación que mi entidad me impele para mi gozo. En estos casos {en el que es insignificante lo que se considera o en el que no se concibe siquiera la consideración} el egoísmo existencial se manifiesta como **desconsideración**.

El *egoísmo existencial* [la desconsideración] es una continuación del estado egoísta vital —inconsciente tendencia a la realización de la motivación— que alcanza a la consciencia y a la especulación. Es *dejar* que lo que se manifiesta ciegamente como consecuencia de que el estado ontológico de mi entidad alcance a lo consciente y se manifieste libremente en su inmediatez, y se persiga el encuentro a que me impele el postulado ontológico en su manifestación más grave, más bruta, más cruda. Se trata de que a la existencia llegue el impulso motivacional sólo para encontrar la mejor forma en la que lo que conozco pueda disponerse para conseguirlo, sin que la dimensión especulativa —la consideración de lo posible más allá de la efectividad actual de el movimiento que realizo— importe más que para medir lo que *para mí* resulte de esto. Es, así, consecuencia de una pobre capacidad considerativa [especulativa | imaginativa], y de un ímpetu desmesurado, que pocas veces ha encontrado el fracaso en la realización del impulso al acto, o que no ha sido capaz de verlo cuando le sucede.

Buscar el ahogo del mis sentimientos dolorosos más allá de lo que *pueda* ser de lo otro de mí requiere que la consideración de lo del mundo que manifiesta el Yo-ente tenga en poco lo que no sea la posesión y el encuentro sensitivo con los satisfactores que le motivan, o que no haya un reconocimiento de las mismas condiciones con las que existo en la existencia del otro (lo cual implicaría, de cualquier manera, que el conocimiento de lo que se es no incluye un concepto de mí mismo en cuanto a su trascendencia ontológica se refiere [en cuanto a la entidad

más allá de lo que {ahora} la *sitúa*]). Lo que se busca es sólo cumplir con el mandato motivacional a que el ánimo le impele sin la reflexión [especulación] de las *rationes* [los principios y los fines] o del *sentido* [el desde dónde y el hacia dónde] de esa consecución, de ese movimiento que incide en la realidad de lo ente otro y no sólo en la mía.

Tener una pobre consideración de sí mismo implica tener una pobre consideración de lo otro de mí. El que se *sepa* a sí mismo como algo que no es capaz, que no puede, el que tenga odio por sí mismo y por su situación no podrá encontrar en los demás lo que se niega para sí. Pero no se trata de que así lo entienda [de que así lo tenga en el concepto del sí mismo], sino de que así lo sepa [de que así se actúe, de que eso sea lo que determine la concepción de lo que *puede* y no *puede* ser hecho y de la respuesta a lo que lo apela]. Es decir, que tal consideración se manifieste como concepción y no como concepto [como característica del mí mismo], que esté incorporada a lo que se es, y no aprendida, que, en efecto, se *sepa* incapaz *por sí* y no porque algo se lo impida (o que tenga al impedimento por algo constitutivo de la relación con el mundo). Si es en la actividad conceptiva misma que el Yo se tiene por tal, y no su concepto, entonces ineludiblemente esa concepción determinará todo lo concebible que *suponga* a lo que sé de lo entitativo; mas si es sólo concepto [si se trata del mí mismo (y no del Yo)] (resultado de una concepción particular) esto no tiene que darse (aunque puede darse).

De esta manera, es indispensable que lo que de Mí sé sea que soy *bueno* para poder considerar *bueno* lo que el otro sea. Si hay un odio hacia lo que Soy (no situacional, sino entitativamente) todo lo ente aparecerá, por principio, *odioso*. Si no es mi situación de hombre concreto, sino la de *humano* la que me merece *repulsión*, entonces será la humanidad la que me parezca repulsiva. Lo que de Mí *aprecio* será lo que pueda *cabalmente* apreciar del otro y nada más, pues no puedo concebir lo que no he aprendido y si no sé *cómo es* tal situación, entonces jamás podré concebir lo que me objeta estando en ella.

Entonces, para que haya una buena consideración del otro se necesita, en primer lugar, un reconocimiento y, en segundo, una buena consideración de sí.

De un lado, es necesario saberse igual al otro para poder encontrar en él lo que de Mí sé [lo que incorporo de lo que Soy], para poder analogar su situación con la mía y considerarlo así desde la sapiencia. Si se le considera inferior (que su situación implica una etapa que Yo he superado) o superior (que su situación es algo ajeno a lo que Yo puedo alcanzar a vivir) o, simplemente —de una manera más burda— se le considera *distinto* sin más [si se le discrimina de la humanidad o —incluso— de la vitalidad con la que me sé] y se le *cosifica* [se le admiten sólo sus manifestaciones cósicas [meramente objetivas] | se le significa sólo por sus relaciones de *funcionalidad* para con lo Mío]; si sucede cualquiera de estas cosas —decía— no se puede reconocer lo mío en la situación de lo otro, pues se le está suponiendo una manera de *sujeción* distinta de la mía. No puede haber, es cierto, un reconocimiento pleno de lo otro en mí porque se sabe —cuando menos— que se han tenido *historias* distintas y, acaso, que se tienen disposiciones también diferentes… Empero, *sí* se encuentran *condiciones comunes,* y, mientras más se sepa de uno mismo, de la generalidad ontológica de lo ente, de la generalidad vital de lo viviente y de la generalidad humana de la humanidad, más se reconocerá estas generalidades y más *comunidad reconocida* habrá en la consideración del otro.

De otro lado, a más del reconocimiento, hace falta una buena consideración de sí para que haya una buena consideración de lo otro. Si ya se reconoce —aunque no íntegramente— lo que Soy en lo que el otro es, entonces la consideración de lo Mío será determinante de la consideración de lo ajeno. El *conocimiento de lo que Soy* es aquí de lo que se trata; quien *se sabe* malévolo, egoísta, codicioso, quien se sabe desconsiderado en su actuación encontrará eso mismo en la actuación de los otros[A], y no comprenderá —aunque puede que la entienda— la

[A] Se había dicho que una persona desconsiderada era quien no tenía al otro en consideración, y ahora se habla de que una persona desconsiderada *considera* al otro como desconsiderado a su vez; no hay contradicción: La desconsideración hacia el otro consiste en desdeñar lo que al otro pueda pasarle de malo o de bueno por lo que Yo hago, o incluso ni siquiera considerarlo; lo que ahora se dice que se considera en el reconocimiento no es lo que *le pase*, como →

benevolencia de quien la tenga. Entonces, el saberse como con tales y cuales características y el no haber encontrado equívoco (y puede ser que, en efecto, no lo haya, pero puede ser también que no se ha sido capaz de encontrarlo) o haberlo encontrado muy pocas veces, llevan a la concepción de que lo que *es como yo* tiene las mismas determinaciones. Si lo que se sabe de sí son las determinaciones vitales (para quien haya estudiado lo que él es en ese aspecto) se sub-pondrá en la concepción —sensitiva o imaginativa— que los otros las comportan igualmente. La consideración de sí mismo como *digno* es la que posibilita la dignificación de los otros y un trato *considerado*; la consideración de sí mismo como *ambicioso* posibilita el pasar sobre los otros como enemigos y un trato amenazante y amenazado.

El odio hacia sí provoca un ánimo de permanente malestar, de revancha, de enfrentamiento y de disgusto con lo que se es, con lo que se tiene y con lo que se le enfrenta [con lo que otro es], es un malestar permanente, pero sutil, que se vuelve en el juicio como *agradable*, para no caer en la desesperación permanente.

El buen saber y el buen considerarse son condiciones de la benevolencia. Lo contrario, de la malevolencia.

Cosa distinta del egoísmo existencial es el encontrar en el cuidado de sí la mejor estancia, siempre que no se conciba a los otros y a la relación con ellos como instrumentos. Buscar el propio bienestar antes que —y no a costa o sin que me importe— el de los demás no implica que les desconsidere, sino que la propia entidad, como la más cercana

---

tal, al otro, sino que se *concibe* el acto que hace el otro y, como concepción, se recurre a lo instinto-instituido y lo que se *sabe* es que Yo soy de tal o cual manera, a la vez que se *entiende* del otro que es *como yo* y que entonces actúa *como yo*, pero no se trata de que se le considere en cuanto entitativo, es decir, que la manifestación motivacional *suya* se *re-pone* en lo *Mío* y se experimenta especulativamente *como la propia*.

Una contradicción tal sólo la puede hallar quien no haya atendido o no comprenda que es imposible decir ni escribir la realidad, sino que a lo que se apunta con la palabra es a conceptos *generalizantes* por definición y no es posible mostrar la riqueza inagotable del devenir sensitivo-existencial, de la complejidad de la existencia, de la que aquí se trata simplemente de extraer sus rasgos más generales.

determinación de mi estancia, *pide* de sí *estar bien* como condición sólo sobre la cual el encuentro con lo demás puede darse sin conflicto y sin resentimiento.[A]

El hambre – el narcisismo

El **hambre** es el sentimiento que impulsa al deseo de lo otro por excelencia; es el más crudo impulso motivacional hacia lo ajeno, la más grave tendencia al consumo. **§ 41**

El *hambre*, como sentimiento, es una *sensitividad intensiva*, es un contacto de lo que Soy a lo que siento; es llevar el Yo-ente al yo-consciente de la manera más franca[B] para que, en la consciencia, lo que Soy se manifieste al mundo que existe y se imponga, así, la actitud deseante, ésta que nace sin ser respuesta a un motivo, sino que *busca* encontrarlo: que tiende al motivo que *pueda* satisfacer al sentimiento {el

---

[A] «Insaciable anhela vuestra alma tesoros y joyas, porque vuestra virtud es insaciable en su voluntad de hacer regalos.

»Forzáis a todas las cosas a acudir a vosotros y a entrar en vosotros, para que vuelvan a fluir de vuestro manantial como los dones de vuestro amor.

»En verdad semejante amor que hace regalos tiene que convertirse en ladrón de todos lo valores; pero yo llamo sano y sagrado a este egoísmo.

»Existe otro egoísmo, demasiado pobre, un egoísmo hambriento que siempre quiere hurtar, el egoísmo de los enfermos, el egoísmo enfermo.

»Con ojos de ladrón mira este egoísmo todo lo que brilla; con la avidez del hambre mira hacia quien tiene que comer en abundancia; y siempre se desliza a hurtadillas en torno a la mesa de quienes hacen regalos» — NIETZSCHE, Friedrich. "De la virtud que hace regalos". En *Así habló Zaratustra*; I. p. 123.

Este "egoísmo sano y sagrado" al que se refiere Nietzsche aquí no se admite como tal [no se designa con esa palabra], sino que se refiere a una actitud para consigo que pretende un mundo mejor renunciando a la aspiración de transformar la comunidad mundana, dejando en sí mismo las determinaciones por las que mejorará su estancia, buscando para sí lo mejor; pero que, precisamente por no pretender en el arrojo a lo allende del mundo, no busca desplazar ni sojuzgar a los otros y no implica —aunque es posible— que desconsidere su situación.

[B] Toda actividad conceptiva e incluso toda sensitividad extensiva —por sus determinaciones conceptivas de placer y dolor— manifiestan *lo que hace al Yo-ente* de lo que le toca, o de lo que le enfrenta. Al mismo tiempo, toda responsividad lo hace; pero los sentimientos que nacen sólo de *necesidades vitales* no *responden* a lo que lo otro pone en Mí por el contacto, sino a la intensiva manifestación de la entidad que sujeta a mi existencia.

hambre} aún cuando no se presente a mi percepción; que impele, pues, al enfrentamiento con lo que no me enfrenta, pero que necesito. La satisfacción del sentimiento del hambre es el consumo del alimento.

Consumir es destruir la entidad ajena para beneficio de la propia, es desmedrarla o incluso aniquilarla en pos de la consecución del bienestar o de la disminución del malestar Mío. Es tener dispuesta a mi potencia la posibilidad de *usar* lo que me enfrenta, de ejercer un *dominio cósico* sobre el comportamiento de lo que es, sobre su realidad en el mundo, provocando el desgaste o la aniquilación del otro-ente; aniquilación o desgaste que obedecen a la *realización* de lo que Soy y a la satisfacción de un motivo de mi entidad.

Alimentarse es internar la entidad ajena en la Mía. Pero esto no se da como una asimilación (la asimilación es la incorporación del movimiento que yo hago, la institución del saber), sino para *consumirla*, para aniquilarla en provecho de la mía. Se sacrifica lo que lo otro es, la actualidad de lo que me enfrenta, de lo que ya es puesto a mi disposición por la fuerza del Yo-ente: se introduce al cuerpo que Soy para destruirla y conseguir así mi permanencia.

La menesterosidad vital de lo ente-humano y, en general, de todo lo *animado* hace imprescindible el tener que recurrir a lo otro de Mí para conservarme y, por tanto, tener que aniquilar lo que lo otro es para poder seguir siendo Yo. El hambre es el sentimiento que manifiesta este menester y que impele a conseguir lo que se ha de consumir como alimento; es, pues, una sensación intensiva dolorosa, molesta —para casi todos—[A], que impele a la actitud deseante del alimento y que se consagra a buscar su enfrentamiento, primero, y su consecución después.

Tener hambre es el reconocimiento más grave de Mi insuficiencia, es la mostración *de facto* de la existencia de lo ajeno a Mí *desde lo de Mí*.

A El placer/dolor es una determinación sensitiva que es el sentir mismo en su acaecer, es inmutable en tanto mi disposición entitativa no mute también; el agrado/molestia, en cambio, es un juicio cuya aplicación a tales o cuales *objeciones* se determina históricamente por el éxito/fracaso de la realización del movimiento a que impelen.

Es la mayor y más bruta prueba de que *no sólo* Yo soy, y —al mismo tiempo— de que Yo soy *solo*. Es la prueba —ética, no teórica— de que algo *es* aparte de lo que Soy porque su manifestación misma es la tendencia a su búsqueda, porque me demanda el alimento allende mi entidad, y el alimento tiene que ser allende porque en eso constituye la demanda misma: *en salvarme de mi insuficiencia consumiendo lo otro*, lo cual redunda en la tendencia al movimiento heterónomo. La prueba ética es la única posible para la superación del solipsismo y no la teórica porque la teoría misma implica ya la aceptación del *sobre qué* teorizo, porque en el ámbito teórico *se supone ya* el enfrentamiento con lo distinto, pero no hay forma de demostrar que el enfrentamiento mismo no sea lo que yo soy —que, de hecho, es lo que Yo existo—. La superación de esto es *ética*: Es del *ethos*, del actuar, de lo que se hace: el movimiento de lo que Soy es la *mostración fáctica* —nunca teórica, nunca comprobable— de que no soy todo; el hambre es el sentimiento que *intensivamente* (sin la necesidad de suponer nada allende lo que Soy) me *tiende* indefectiblemente hacia lo ajeno y me muestra así {éticamente} que hay algo más, y no sólo eso, sino que hay algo más *que necesito*. El hambre es la prueba de mi soledad-insuficiencia-finitud-menesterosidad precisamente porque no sólo me muestra que hay lo otro, sino porque esa misma mostración implica ya que lo otro *me hace falta*, que necesito internarlo en lo que Soy, consumirlo; es decir, que esta mostración de lo otro no es una manifestación, sino una *tendencia*, y el tenderme Yo hacia lo que no soy *para aniquilarlo* en pos de mí implica que no puedo compartir mi entidad: que es la de lo otro o la Mía, pero no son ambas: que lo que Soy incluye —entitativamente— a lo que lo otro es sólo para destruirlo. Soledad entitativa ésta que es *existencialmente* superada (pues en la existencia sí se *alcanza* lo otro de mí —sólo sensitivamente—), pero no en la realidad, sino en el conocimiento.

El hambre es progresiva. La manifestación de que *necesito* que lo otro *se me dé* se acrecienta cada vez. La potencia de mi entidad disminuye siempre, siempre se patentiza que lo que Soy declina, y la exigencia entitativa por *permanecer siendo* se vuelve más pesada, el sentimiento del hambre se vuelve más fuerte, más grave, más insoportable y

tiende a inundar mi existencia, a convertir mi ánimo en un ánimo hambriento, y no con el solo sentimiento del hambre, sino con la desesperación, la impaciencia, la intolerancia de Mi estado y la determinación conceptiva de esta insoportabilidad de mi propia manifestación entitativa.

El crecimiento del hambre hasta inundar mi existencia y convertirla a un ánimo hambriento implica un mayor ensimismamiento; esto es, que —entre más fuerte sea— hay una mayor atención a lo *aquende* porque el ánimo todo atiendo sólo a ello, a lo que *desde Mí* se manifiesta a la existencia. Este ensimismamiento [esta atención casi exclusiva de lo aquende] lleva a una determinación del acto desconsiderada y a una manifestación casi exclusiva de lo que *hace a Mí* de lo que me apela; dicho de otro modo: lleva a un marcado egoísmo existencial[A]. Esta tendencia *progresiva* del hambre marca la tendencia de la ambición egoísta, es la forma más cruda en la que se manifiesta el consumir a lo ajeno como el cumplimiento del postulado entitativo de permanecer siendo. La visión del egoísmo como la tendencia {hacia lo ajeno} que más directamente puede realizar lo que Soy [puede imponer mi motivación como la actualidad real], implica que se pone la satisfacción del alivio que el hambre me exige por encima de la existencia de lo otro que consumo, que vale más saciarme de lo que vale la permanencia de lo otro que me como.

El paradigma del hambre como la tendencia más bruta hacia lo ajeno, como la más primaria de todas es lo que indica el ritmo de la supervivencia: siempre tratando de superar la finitud, si no con alimento, sí con la descendencia y todo para que, al final, sea la especie y no el individuo el que cuente… especie que de cualquier forma terminará en la aniquilación total.

[A] Nuevamente hay que hacer la observación: se trata de —por así decirlo— la *tendencia natural, general* de la manifestación del hambre y del ánimo hambriento; pero, por ejemplo, quienes hayan podido superar la inercia de juzgar al dolor del hambre como molesto o de poder considerar los conceptos con más fuerza que las sensaciones podrán no responder a lo que aquí se dice. Pero no se intenta describir todas las posibilidades de ser humano, sino sus condiciones generales.

El **narcisismo** es la condición existencial que afirma *conscientemente* la tendencia egoísta hacia lo otro como la suya. Es un ensimismamiento *en la consideración del acto*, sin que lo que —ni vital ni existencialmente— signifique para otro mi proceder cobre relevancia como motivo de la realización del Yo. Es la *atención* casi exclusiva a lo de Mí y una consideración subjetiva tan sólo de mi entidad: Es tener un *ánimo hambriento* aún sin la presencia del hambre. **§ 42**

El narcisismo no implica el desconocimiento de lo que al otro *pueda* pasarle [el que no haya una consideración del otro]: este conocimiento puede llegar por el entendimiento que indica que, análogamente a lo que pasa con toda la especie, el otro que recibe la consecuencia de mi acto lo padecerá de determinada manera. Pero este conocimiento no apela a la sapiencia [no invoca la restitución de lo que yo he vivido por lo mismo], sino que se conoce por lo que se entiende que sucederá, por una proyección *insignificante para la motivación*, y que sólo cobra relevancia por lo que, objetivamente, podría seguirse de ello.

No se trata, entonces, de que lo que el otro padezca escape a las consecuencia de lo que tomo en cuenta para mi actuar, sino de que esa consideración es insignificante, porque lo que yo {corporalmente} *sé* es que el otro *no es igual a Mí*. Es decir, que yo puedo entender que la otra persona se entristecerá, se enojará, sufrirá, se alegrará, se agradecerá, gozará, etcétera, pero aún con eso yo no sabré que eso le pasa, porque *sapientemente* yo no he identificado mis condiciones existenciales con las suyas. Yo puedo declarar, estando convencido de ello, que somos de la misma especie, que padecemos igual, que el dolor es el mismo y, sin embargo, ser *indolente* ante su situación ni aunque placentera ni aunque dolorosa. Esta indolencia quiere decir que lo que *le sucede*, a pesar de que *noto* que es así, no lo *re-vivo* en lo que Soy [no *me* imagino siendo como y en donde es él], sino que sólo lo tomo en cuenta para lo que *pasará* perceptiva-objetivamente en el mundo (en este mundo mío), no en lo de sí. Cuando un narcisista frena una motivación suya por la consideración de lo que suceda con otro, no lo hará por que considere *lo que le pasa {en la sujeción de su existencia}*, sino *lo que pasa en el mundo* a partir de lo que viva.

Esto implica que cada concepción de lo que extensivamente me toca [que cada apelación al Yo-ente] es tomada sólo *en función de lo Mío*, y sin contar lo que a los demás *les pase*. Esto es así porque *lo que el Yo narcisista* sabe *es que el otro y el Yo* no *son iguales*; aunque, como ya se dijo, lo acepte inteligentemente [en el entendimiento]. Es decir, que a pesar de que esté enterado que el otro siente igual o siente lo mismo que Yo, no hay una sapiencia de ello; no se reconoce en lo de los otros, sino que los ve a ellos sólo como agentes en el mundo sin la que *tema* por su sufrimiento ni *espere* su goce. No hay empatía ni esfuerzo por conseguirla porque lo que el narcisista *sabe* {en lo de sí} (y en eso consiste su narcisismo) es que no hay posibilidad de nivelar lo que intrínsecamente se distingue.

Los sentimientos del otro son, así, considerados *objetivamente* [en tanto que objeción a mi entidad] y no *subjetivamente* [en tanto sujeción de la existencia]. Lo cual no quiere decir que se crea que lo que al otro le pasa es sólo el movimiento facial, el opacamiento de sus ojos o el lamento que sale de su boca, no: se conoce que está sufriendo, que siente lo que Yo he sentido —si lo he sentido— cuando estoy en su condición, e incluso por lo mismo se puede proyectar la reacción que tenga ante mi acción, pero todo esto permanece considerado en su significación *desde mí*, jamás se repara en lo que *entitativamente* significa ese sufrimiento *desde el otro*; esto es, el dolor del otro no significa dolor para mí, sino significa que el otro está dolido; el *conocimiento* de que el otro está *sujeto* por el dolor o el sufrimiento no se *empata* con el *sentimiento* Mío de dolor y de sufrimiento. La *empatía* es la capacidad de *identificar* el estado del otro con el estado Mío y, así, *sujetarme* por lo que le sujeta, es decir *considerarlo* propiamente dicho.

El narcisista no es empático, no *sabe* de la igualdad entre el sufrimiento del otro y el propio *porque no lo ha vivido*: Nunca le ha sucedido que el dolor ajeno le duela a él (como nunca le sucederá) pero, a más de eso, se ha vuelto insensible —por así haberlo aprendido-incorporado— a la instintiva compasión que responde al lamento (la manifestación objetiva del sufrimiento) ajeno con el sufrimiento propio, a ese sentimiento de desgarramiento que sobreviene cuando se escucha un grito

de horror, o de miedo, a la tendencia a auxiliar a quien ofrece una aspecto de ternura o de indefensión. No sólo es, pues, que se haya dejado arrastrar por la brutalidad de la separación entitativa, sino que además ha desdeñado la innata facultad compasiva {de la cual es la simpatía su extensión consciente} y se ha encontrado como alguien *distinto*.

La distinción que el narcisista *sabe* es la de la *modalidad de la existencia*: lo otro existe como objeción y lo Mío como sujeción. El encuentro con la manifestación de lo otro es siempre extensiva (táctil, visual, acústica, olfativa, gustativa) y, en tanto tal, su objeción no suele ser dolorosa o placentera (a menos que se le objete con un grave peso ontológico, sobre todo táctilmente). Sin embargo, la sensitividad intensivamente dada es casi con exclusividad sensación dolorosa o placentera, los sentimientos son casi sólo juzgados —muy poco categorizados—, con lo cual se establece una diferencia clara para la motivación que no supera —con la consideración empática— esta distinción intuitiva fundamental.

Esta distinción implica que lo otro en general —e incluso el otro— se considera solamente en el entendimiento de cómo existe y en las relaciones mundanas que establece con otras cosas —también existentes— y con Migo —ente--. Esto es, lo considero solamente en cuanto *cosa agente* en el mundo y sólo tomo en cuenta la manera en la que pueda modificar el mundo en el que vivo, lo único que verdaderamente significa algo es mi manifestación subjetiva en tanto que *se realiza* o se puede realizar en el mundo en el que vivo (y que, por lo tanto, me afecta).

El narcisista desconoce la sujeción del otro y, así, desconoce la igualdad ontológica que los identifica. Se *sabe* distinto y esa distinción es la que lo hace actuar en la consideración de los otros como cosas.

La violencia

La **violencia** va más allá del egoísmo; quiere al otro, pero para desgarrarlo: no se detiene en la desconsideración; contrariamente, sí lo considera, pero *para penetrarlo* y afectarlo *en su entidad*. § 43

La pretensión de la violación entitativa [de remontar la distancia entitativa para enseñorearse *desde sí* del otro] es irrealizable; pero precisamente por eso el encarnizamiento y el afán incalmable por conseguir *afectar* lo que *sujeta* al otro es mayor: porque queda siempre insatisfecho *fácticamente*.

En sentido estricto, casi cualquier movimiento de lo otro que me apele es *violento*, por cuanto que siempre, al provocar una respuesta de mi entidad, afectan de algún modo lo que me sujeta, y mi estancia en la existencia. Todo lo que pretenda internar su pensamiento en el mío, cualquier sensación modifica mi estado subjetivo está ya trasgrediendo lo que Soy, no respetando la manera en la que me doy, sino manifestándome lo suyo. Pero en este apartado no se pretende hablar de la violencia en ese término tan amplio, sino de la *violencia malevolente* [que tiene una volición de hacer mal], que pretende ingresar a lo de otro para conseguir su *mal-estancia*; de la *violencia desconsiderada*, que pretende el regocijo de lo Mío a despecho de trasgredir lo que el otro es y *hacerle mal*; y, en general, de la *violencia grave*, la que pretende una modificación *radical* de las determinaciones motivacionales del otro [la que pretende —con buena o con mala voluntad— cambiar la judicatura, los conceptos de *bienestar* y de *malestar*, las convicciones veritativas, etcétera].

La **violencia grave** pretende transformar lo que el otro es en busca de que sea lo que yo quiero que sea; y, principalmente, lo hace de dos maneras. Puede hacerlo *conceptivamente*, tratando de modificar las consideraciones motivacionales del otro: pretende entrar en su entidad y hacerlo que deseche la historia de lo que ha sido, sus instancias entitativas y que *se someta* a las instancias que se le dicten ahora o en un futuro. Pero también puede darse de manera *física*: cuando el cuerpo que el otro es, es el que recibe la violencia brutalmente en el contacto que *lo penetra*, que abre las fronteras dérmicas que separan lo intensivo de lo extensivo; o que simplemente pretende afectar gravemente su estancia existencial, causarle dolor, angustia, sufrimiento, pero también placer, regocijo, gozo.

De cualquier modo consiste en tratar de provocar en el otro un cambio entitativo, afectándolo —físicamente— en su estancia actual o —conceptivamente— en su determinación motivacional. Es decir, que lo que el otro es se pretende que más no lo sea, que lo que entitativamente lo determina deje de hacerlo por la acción mía, por lo que concibo en mi existencia que debe cambiar del otro: Es pretender erigirme en el agente de lo que sujeta al otro, ser *yo* el que determine *sus* determinaciones sensitivas: tratar de hacer alegre o de hacer triste a alguien, tratar de que se sienta [de que su existencia se le dé] de tal o cual modo es tratar de violentar su autonomía relativa para convertirme en el dictador de [en el que le dicte] lo que debe *manarle* de su entidad a su existencia. Intento irremisiblemente fallido *de hecho* (pues nunca sucederá que mi voluntad sea la que, en su acaecer mismo, dicte la voluntad del otro) pero que puede intentase por la mediación de lo del mundo inter-objetivo, presentando en él algo que pueda *reproducirle* las condiciones que *lo determinen* a sujetarse como es mi voluntad que lo haga.

Hay la violencia de los que predican su verdad. Hay los que proclaman que el hombre es, por su naturaleza, miserable y digno de oprobio, y también los que predican que es la mayor perfección. Todo el que pretende corregir al otro pretende violarlo porque no respeta la autonomía de lo *desde sí*, porque siempre pretenderá que se dé cuenta él de lo que Yo doy cuenta; no se sacraliza la estancia del otro como intocable, se quiere llegar a ella y descubrirle lo que él no ha descubierto, advertirle lo que no ha advertido, imponerle lo que él no se ha impuesto. Hay los que juzgan al otro y expresan a lo real las palaras que le objeten y le ofendan, y le hacen sentir vergüenza de lo que es: le imponen la consideración suya y lo hacen padecerla, le internan un sentido que él no supone o no quiere suponer a su propia concepción. Hay, desde luego, la violencia de todo padre que educa a su hijo y le *muestra* lo que debe y lo que no —violencia ésta, quizás la más amorosa—, pero que no deja de pretender hacer del otro lo que yo quiero del otro, dejar de lado lo que le nace de sí en pos de algo que le es mejor, que le permita de ahora en más determinarse con condiciones *mejores*,

pero tal mejoría se juzga sólo desde el que autoriza o niega lo que es permitido y lo que no; se pretende, aunque siempre se ha de esperar que la motivación del niño sea la que determine finalmente —coaccionada o no— qué es lo que será. Desde luego que no faltan quienes reciben muy bien a todos estos y *quieren* que se les determine desde un más allá de sí, que esperan una guía que les indique, mecánicamente si es posible, qué es lo que actuar; y tal vez éstos son los más, los que no les importa qué se les indique que hagan y que *sean*, con tal de que funcione y los lleve a conseguir la seguridad de la vida y la estimación de los que andan igual, conformes con lo que se les diga; hay quienes quieren escapar de la propia *responsabilidad* [*responsividad*] de ser… pero eso ya no es el tema.

Esta falta de *respeto* a la autonomía del otro, entonces, no está siempre en busca de su malestar; también puede tratarse de una *violencia placiente* para el violentado, puede ser una manera de conseguir lo bueno para él, de *encontrarlo* con lo que le procure una mejor estancia. Hay felicidades y gozos que es imposible que consigan quedándose en esa su autonomía: hay sentimientos placenteros que sólo se consiguen con la participación del otro, hay necesidades existenciales que sólo el concurso de otro puede saciar, y a veces ni de otro cualquiera, sino de uno específico: del que se ama, del que se odia, de aquél con el que se tiene una deuda. Sin dejar de ser violencia, ésta resulta en beneficio del violentado. Hay veces en las que mi bienestar pasa por la pretensión de abrir lo que Soy para dejar que el otro se instale en lo de Mí para que con su entidad llene la mía, en las que se busca que entre en lo que Soy y que me someta a la voluntad suya, sobre todo si ésta es la de mi bienestar. El gozo que significa que haya un otro *dispuesto* a mi bienestar es también una extensión de mi entidad: *tener quien, violando lo que Soy, me haga feliz es aumentarme*; es alguien más —aparte de mí— que con su potencia *me procura*. Mas esto {la violación} no puede darse nunca cabalmente, nunca ocurrirá así; sólo quedará la pretensión.

Pero no se puede dejar de lado otras formas de violencia que no se definen por su resultado en el otro violentado, sino por lo que el violento pretende con su acto.

La **violencia desconsiderada** pretende encontrar la satisfacción de lo que Soy sin que importe que para ello la entidad ajena sufra, se duela o padezca el terror y la desesperación que deba padecer.

Todo consumo de lo animado es una violencia, pero sólo ello; lo inanimado no puede ser —en términos entitativos— violado, sino sólo destruido, pues lo animado tiene en la sensitividad su manifestación entitativa, y entonces es posible alcanzar —por la sensación— a su entidad y encontrarla en sus determinaciones sensitivas. Al violento desconsiderado no le importa lo que le suceda al otro con tal de conseguir la satisfacción de su motivación, de saciarse y de sofocar el clamor imperioso de la consecución de lo placentero, de lo agradable.

Cualquier consideración de la satisfacción del alivio lo que a ahora le molesta le significará mucho más que todo el sufrimiento que pueda causar al otro; pero hasta aquí se trata sólo de una desconsideración egoísta. Para que esta desconsideración se torne *violenta*, el motivo de su satisfacción debe ser una modificación —física o conceptiva— del otro; debe buscar que el otro haga o que el otro quiera lo que él quiera que haga o lo que él quiera que quiera. Puede querer sentir la satisfacción de golpear a alguien para considerar su potencia, puede querer satisfacer su impulso sexual, puede querer que el otro le diga algo, que se comporte de tal manera con él, puede querer que le diga que es el mejor, que lo ama o que lo hace feliz. Se trata de buscar *mi* saciedad en lo que el otro es, sin consideración de la situación que al otro le resulte por ello; pero, al fin, conseguir lo que a mí me llene a pesar del otro.

No es, pues, esta violencia sólo realizarme, imponer el movimiento que nace desde lo que Soy en lo real, sino que esa realidad debe ser la de un ente animado: se debe pretender llegar a su entidad para encontrar la satisfacción del dominio o de la veneración o de la sensitividad o cualquiera otra en ella. Pero esto implica la desintegración de la resistencia de la entidad ajena para internar en ella la determinación que *me* place a Mí, al que viola lo que el otro es, y que le causa dolor y sufrimiento, que le hace traicionarse para que el violento desconsiderado se sienta bien, aliviado o gozoso.

La **violencia malevolente** pretende penetrar la entidad del otro en busca de su malestar, de su sufrimiento, de su desmedro y abatimiento. El violento malevolente no deja de tomar en cuenta el estado de quien es violentado (no se trata de una desconsideración ni de una indolencia por su estado vivencial); va más allá: pretende llegar hasta su entidad para destruirla, para desvanecerla, para inundar su existencia de dolor, para disminuir su potencia, para hacerlo actuar lo que lo contraria entitativamente. Es decir, que pretende *negarle lo de sí*, arrebatarle la posibilidad de realizar lo que exige su entidad. La satisfacción del violento malevolente no la consigue por el otro *a pesar* del otro, sino por el otro y *en* el otro: en su sufrimiento, en su dolor, en su súplica, en el calmado disfrute de su poder al que el otro debe todo lo malo que le sucede.

No se trata de matarlo, de quitarlo de la vida: asesinar a alguien no es hacerle mal al asesinado, pues para éste simplemente será el desvanecimiento, la aniquilación y no más, no hay mayor consecuencia para el que ahora yace sin sensación. Las consecuencias de un asesinato están en el mundo, en los que lo esperaban, en los que lo extrañarán y en los que lo necesitaban: es un mal para los deudos, no para quien muere. Hacerle mal a alguien es provocarle una estancia mala, inundada de dolor, un ánimo de sufrimiento (hacerlo pensar en su muerte y en el mal que significará para sus deudos puede provocarlo, o amagarlo con quitarle la vida para que se manifieste el terror instintivo a la muerte). La pretensión es la de aniquilar todas la pretensiones de su motivación, de negarle todo lo que requiera para su alivio y —más todavía— hacerle requerirlo imperiosamente, disminuirlo, hacerlo necesitar de mucho y apartarlo de la posibilidad de que lo tenga: acabar con la calma del ánimo y convertir en un infierno su estancia.

Lo que busca el violento malevolente es el mal-estar del otro, es alcanzar su entidad y sus determinaciones motivacionales para que sufra y que se vea desmedrado y enjuto. Busca alcanzarlo para desgarrarlo y destruir la entidad y convertirlo en piltrafa de su ser. Más allá de no considerar su dolor en la satisfacción de su motivación, la satisfacción misma consiste en ese dolor, que se busca como el placer propio.

Sección Dos: **LA CONVIVENCIA**

Capítulo IV: **El enfrentamiento con lo ajeno**

Otredad – alterdad – humanidad

<u>**LO OTRO Y SU OTREDAD**</u>

La otredad es la condición de **lo otro**. Es la manera en la que me enfrento a la no-Yo en general. Es la condición de la cosa que me encuentra o que encuentro yo. *Lo otro* es aquello cuya entidad *no* sujeta a mi existencia [aquello cuya motivación y sensaciones me son ajenas] y que, empero, me enfrenta existencialmente. **§ 44**

No es que la condición de lo otro y la condición de lo que *me objeta* sea la misma. La objeción es la sensitividad que me enfrenta, y que provoca la respuesta de lo que Soy, pero esta sensitividad puede ser intensiva. Los sentimientos, las representaciones especulativas, los objetos con sentido que se conciben a la existencia, etcétera también objetan a mi entidad. La condición de otredad no es la de objetividad porque la separación cualitativa no la es del Yo-ente con el otro-ente, sino de la entidad con la existencia [de la actualidad con el conocimiento]. La subjetividad no es un tipo de sensación distinto de la objetividad, sino que es una distinta modalidad de darse la objeción sensitiva (una modalidad con la que no se puede lidiar *físicamente*). La condición de lo otro de mí es la de *ajenidad*, la de lo que radica allende lo Mío; esto es, de que Yo *no* sea *sujeto* de su entidad, de que *se me presente* como *lejana* espacialmente, como *alcanzable*, como algo a lo que me puedo *tender*.

Lo otro es aquello entre lo que me muevo: La distinción entre lo de Mí y lo ajeno la da *la motivación* [la razón por la que *me muevo*] pues es ella la que impone en la existencia la pretensión de llagar a un lugar que —

por la misma distancia que se ha de remontar— se halla alejado, que *es* allende lo conmigo. Pero ésta {la motivación} no se da como sí misma en mi existencia, sino como *tendencia* hacia lo otro de Mí —la cual se *realiza* sólo en el movimiento— y que llega manifestarse sensitivamente como pretensión o que puede darse sin la concurrencia de la dimensión existencial (a la que sólo le aparecería el resultado del movimiento como la objeción de la representación de mi cuerpo). La motivación [la búsqueda de lo que carezco por el movimiento] es lo que distingue a lo otro de lo que me indica *qué* hace a Mí de eso otro. La misma realización del movimiento es necesaria porque *me es ajeno* aquello a lo que tiendo.

No hay, así, esencialismos. Fuera de las condiciones inmutables del darse la existencia, lo demás es devenir permanente —aunque lo inconsciente-corporal es mucho más constante—: lo ajeno es *en lo que me muevo*, mientras que lo de Mí es *lo que se mueve conmigo*. Pero no para siempre; lo que mana de la propia entidad para hacerse notorio en el mundo, colocarse en lo que en él se representa es constantemente deviniente, está marcado por la evanescencia de todo lo sensitivo; es, igualmente, objeción efímera que se disipa apenas aparece. La diferencia radica en que la entidad de la cual los sentimientos y demás manifestaciones *de lo Mío* me apelan es la que sujeta en su fundación a lo que existo (es por eso que es imposible escapar de la constancia que significa lo inconsciente-ya-incorporado que se espera por la manifestación de lo en el mundo siempre ante la objeción de lo ajeno y aun de lo propio).

De esta manera, lo ajeno de mí es *lo que se me niega* en mi propia entidad [lo que se me niega *desde* mi *sujetividad*] y que requiere que *se le alcance*. Dicho alcance puede darse de sólo dos maneras: por el conocimiento [por la existencia] y por el consumo {como acto}. Pero la entidad de lo otro —como la propia— permanece fuera del alcance de mi existencia y sólo se me da por el *contacto*, ya adecuada a mi sensitividad. La diferencia consiste en que *lo mío* se manifiesta al mundo-existencia como la concepción de lo que existo y, de la manera más pura posible, como sentimientos y como pensamientos. La existencia

mía *radica* en mi entidad, mientras que la entidad de lo otro es —para mí— puramente objeción, pura apelación sin *responsividad* motivacional. Lo otro de mí permanece allende la piel, separado por los muros de mi cuerpo.

La otredad significa que lo ajeno a Mí se me escapa siempre o, mejor dicho, en que *nunca está conmigo*. El encuentro con lo que no Soy no puede concretarse porque el único {encuentro} posible —el contacto— se conforma con lo que Soy, tiene de Mí la adecuación a mi sensitividad y mi determinación sensitiva y mi concepción a la consciencia: *el contacto es el toque de Midas*. Pero este *toque* también se tiene más acá, pues otro tanto hace a lo que de mi entidad se me manifiesta. Todo lo entitativo, en efecto, escapa a lo que existo; empero, *mi* entidad *permanece* conmigo —porque me constituye—, mientras que lo ajeno se me escapa indefectiblemente, se deshace cuando yo permanezco o permanece cuando yo me deshago, goza mientras yo sufro o sufre mientras yo gozo… Lo otro *no me pertenece*; a lo más, se presta a mi manipulación, pero se me escapa lo que *tiene consigo*, se va; tiene determinaciones entitativas que le indican lo de sí y que no responden ni respetan a las mías. Ello, que está sin que Yo esté, que permanece *siendo* sin permanecer en *mi* existencia, se me manifiesta —por cuanto me es imposible determinar su situación— su *autónomo*: mis *determinaciones* no pueden afectarlo, sólo mis actos (pero el movimiento que se actúa implica ya la pretensión de ex-tenderme [de ir más allá de Mí]). Lo otro se me escapa porque mi motivación no puede ir más allá de sus manifestaciones sensitivas a lo que existo. Pero ni aún puedo quedarme con lo suyo, no ya entitativamente, sino incuso objetivamente: la blancura de la azucena, la fuerza de la cascada, el sabor del chocolate son consigo, si los consumo, los destruyo y si no, permanecen allende, alejados de mi deseo de tenerlos.

Lo otro que alcanzo con los sentidos extensivos tiene su *propiedad*: es de sí; y no es posible que comparta *su* propiedad conmigo, llenarme con ella, ser contenido en su continente. La satisfacción, el deseo de lo

otro que no se agota en su consumo está destinado al fracaso, a quedarse en anhelo[A].

El acto por el que modifico la realidad para la consecución de mi motivo se queda siendo en los otros entes, se escapa de mí en la actuación misma; sólo el movimiento que hice para su consecución se me incorpora como sapiencia o como ejercicio. Pero lo que incidí con el movimiento se aparta de mi existencia en el mismo realizarse [en el mismo acto en el que se pone en lo real]. El uso y el disfrute de lo que resulte de ese trabajo es lo que me queda.

La tendencia hacia lo otro es permanente porque Mi insuficiencia lo es. La finitud de lo que Soy es la base sobre la que se funda la necesidad del recurso a lo ajeno. La satisfacción perpetua implicaría que pudiera *apropiarme* de lo que necesito, que pudiera integrar en lo mío aquello a lo que ahora tiendo y, si hiciera falta, a lo que tiende eso y así en seguida hasta resultar —quizá— que debería ser el universo entero para encontrarme en la situación de autosuficiencia. El deseo de lo ajeno es, así, permanente, pero su distancia de lo Mío también lo es. La obligación del trabajo y de la busca de lo que me complete —aunque apenas— la insuficiencia es una condición ineludible; no hay momento en el que la mengua de lo que Soy no empiece a demandarme algo que me falta: el alimento, el descanso, el ejercicio, el afecto…

Hay, comprendida en esta otredad, una condición que, a más de estar determinada por el alejamiento de lo que es, está determinada por su *propia* capacidad sensitiva —y, así, por su *propia* subjetividad— y que tiene una riqueza de posibilidades de encuentro muy mayor: ésta es la condición de los entes animados. Sólo para especificar esta distinción se ha usado con diferente acepción palabras que de otro modo

---

[A] A este respecto —y al respecto de muchos temas que siguen— habla Levinas de una manera que hay que tomar en cuenta; sin embargo, creo que para poder hacerlo con mayor inteligencia de lo que se diga es preferible antes terminar la exposición de estos temas de acuerdo con lo presentado en este trabajo, y, así, no será sino hasta el parágrafo final de este sub-capítulo que aparezca la crítica de las posturas levinasianas.

significarían lo mismo: otredad y alteridad. A continuación se explica la segunda.

EL OTRO Y SU ALTERIDAD

La alteridad es la condición de **el otro**. El otro es, genéricamente, parte de lo otro, pero con una característica especial: *tiene motivación* [tiene sensitividad | tiene consciencia (que es sujeta por *su* entidad)]. Es decir, el otro no es sólo la manifestación de lo que me encuentra en relación con lo Mío, sino que se determina como algo más (algo que escapa a la mera objeción sensitiva). No es sólo el que sea desde sí: todo lo otro conserva su dimensión entitativa como *suya*, todo ente se manifiesta desde lo que es y no sucede que esa entidad se alcance por lo que Soy. Lo otro y el otro son, *entitativamente*, inalcanzables de la misma manera. La diferencia consiste en el que la otredad de lo otro se considera sólo por su separación entitativa, mientras que la alteridad del otro tiene una dimensión más a ser considerada: la existencial. Es decir, todo lo otro *es desde sí*, aparte de Mí; pero sólo el que tiene una *existencia desde sí* puede ser *un* otro. **§ 45**

De lo otro me separa la piel mía; del otro, la mía y la suya.

El encuentro con el otro no es, así, genérico; no se da de una manera amplia ni se extiende a todo lo que me enfrenta, sino que es *individual*, tiene que darse con el existente con el que me enfrento de manera que *ése* que es sea el que se considere *es su situación*, *en su sujeción*, y en su historia particulares: se ha de considerar, entonces *su existencia*[A].

[A] «Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente* es ya pronunciarse con respecto a la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* (que es un ente) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad». — LEVINAS, Emmanuel. 1.I.4. "La metafísica precede a la ontología". En *Titalidad e infinito*. p. 69. Esto significa que es este "alguno" el Otro en el que se patentiza la eticidad («A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética» — *ibídem*, p. 67) es el único que puede ser considerado éticamente, cosa que una generalidad impide pues en ella se deja de lado lo *situacional* y se considera sólo lo *principal*. A despecho de los apuntes que se hagan más adelante, hay que señalar aquí que lo que es para Levinas una consideración ética aquí se nombra como "consideración de la subjetividad", pues la ética barca un plano muy mayor, →

Con el que me encuentro es con *el* otro, con una existencia específica, particular, con la que está *situada* de tal manera: que padece esto, que busca aquello y que huye de eso. El otro, pues, se destaca de lo otro por su existencia, por su propia *sujetividad* a su entidad, porque tiene una motivación y, así, una sensitividad y, así, un *sufrimiento* o un *gozo*.

Empero, por principio, el encuentro con el otro (que es sensitivo, como ningún encuentro puede dejar de serlo) no está determinado *cualitativamente* de una manera distinta que la de lo otro. Esto significa que el otro me objeta —como todo lo otro y como lo de Mí— por el mismo contacto por el que todo lo en la existencia me objeta. No hay una tipo de percepción especial del otro (como si no se pudiera confundir un dedo con un cilindro o una fotografía con una persona real) que lo ponga *originariamente* aparte del otro y lo lleve a una consideración distinta.

Lo otro, para llegar a ser *el otro*, tiene que *concebirse como subjetivo*, tiene que buscarse más allá de lo sensible que me apela y del sentido *objetivo* que de él se concibe; ha menester que *Yo* sepa de su alteridad, que haya incorporado la consideración de su estancia existencial. Esta sapiencia, sin embargo, ocurre desde el momento mismo en el que sé que ello es *animado*, que tiene un movimiento al que no está impelido por la mera necesidad física, sino porque *busca* o *huye*. Así, el contacto con la manifestación sensitiva del otro —si bien no distinto cualitativamente del contacto con lo otro— *se concibe* a la existencia como *subjetivo*, se le brinda un sentido que implica su motivación, su cualidad de sentirme[A]. Lo que Soy *sabe* y, así, concibe que la objeción sensi-

---

que no se reserva a lo que es *del otro*, sino a lo del mundo (que incluye al otro).

[A] «La percepción del objeto-prójimo remite a un sistema coherente de representaciones, y este sistema *no es el mío*. Ello significa que el prójimo no es, en mi experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que se refiere por principio a fenómenos situados fuera de toda experiencia posible para mí» — SARTRE, Jean-Paul. 3.I.II "El escollo del solipsismo". En *El ser y la nada*. pp. 298-299. La "remisión" del objeto-prójimo [de la objeción de lo otro que se sabe como *un* otro] es lo que aquí se entiende como concepción; y todo aquello que es referido es la significación de el hecho de que ese objeto que me →

tiva de una silueta, de un cuerpo humano, o de una voz que me habla, o de una mano que me toca o de muchas otras innumerables manifestaciones sensitivas que sólo se pueden desde una motivación implican una subjetividad, es decir, implican que lo que las mueve se manifieste *desde sí*, que tiene la capacidad para percibirme y para concebirme, para juzgarme y, en fin, para concebir lo que Soy y lo que estoy haciendo.

Es importante aclarar que *la alteridad no se refiere sólo a los humanos*, sino a todo lo sensible, a todo lo que tiene motivación y, por lo tanto, *placer* y *dolor*, *bienestar* y *malestar*. Los animales [todo lo animado] también se manifiestan como *un* otro que *existe* desde sí (y no como *algo* otro), porque *sienten* lo que *les pasa*, porque desean y repulsan, porque sufren, fracasan y tienen éxito, porque anhelan, porque me miran y me conciben desde su propio cuerpo, desde la sujeción a su entidad que les exige sentimentalmente alivio y satisfacción.

Ante la apelación de lo que se concibe como un otro ya se conoce su determinación sensitiva; no hace falta que cada vez que vea a un perro tenga que experimentar que se mueve para conocer que tiene motivación y que siente, sino que eso ya lo *sé*, y así —desde esta incorporación— lo concibo. También habrá un respuesta a la apelación de su presencia; por ejemplo, si se *sabe* [si se *ha incorporado*] que los perros son peligrosos, se cuidará de no encontrarse con ellos y, de hacerlo, entonces se cuidará de no provocar *en ellos* el deseo del ataque o de disuadirlos de cualquier manera. Se conoce, así, que el otro tiene una *determinación* aparte de la mía, y que se atiende a lo que el acto mío provoque en ella.

Lo otro tiene de sí <u>propiedad</u> de lo que es, pero el otro tiene además <u>determinación</u> de lo que es.

Así, en la concepción del mundo, la sapiencia de la motivación que acompaña al otro lo encuentra como individual, como *en función de lo que percibe y siente*. Pero que esto se conozca en la existencia no quiere decir que *importe* para lo que Soy eso que el otro percibe y siente (eso

---

enfrenta tiene una sujeción desde sí, tiene "un sistema coherente se representaciones": una sensitividad y su concepción.

que el otro existe); aunque bien puede importar para la determinación mejor de la manera de realizarme. Es decir que la sola aceptación y convicción de la alteridad del otro no basta para que ésta *se considere* en la determinación de la actuación. El encuentro con el otro —en la sapiencia de que es *animado*— sólo me hace consciente de su motivación y de su determinación individual al acto, y manifiesta al Yo que lo enfrenta *su concepción*; esto es, la *pre-* y la *pro-yección* de su actuar, así como el sentido *para Mí* de se encuentro (agradable o molesto). La concepción de lo que me enfrenta como *un* otro no implica la consideración de su alteridad; bien puede ser que se conciba como *un* otro pero que se considere como *algo* otro. El conocimiento de que el otro *se* duele y *se* place no implica que ese dolor o ese placer sean un *motivo* para mi entidad, ni, por lo tanto, que determinen a mi motivación, porque no aparecen a mi sensitividad, sino sólo su manifestación objetiva. Sólo cuando {en la consideración} se *empata* la subjetividad suya con la subjetividad Mía es posible que lo que al otro hace de lo que yo hago se torne parte de Mi realización

Pero la alteridad como tal —que se determina por la existencia desde sí de lo que me objeta— no incluye una dimensión entitativa que radica en esta existencia: la dimensión reflexiva [especulativa], que es la característica del *humano*. Hay, pues, una manera particular de la existencia del otro que se basa en la concepción imaginativa que, aunque de mucho menor peso entitativo, permite la puesta ante lo que es propio de *mundos posibles* (especulados del mundo que sé-entiendo); es esa característica la que define otra modalidad del enfrentamiento con lo ajeno: la humanidad. De esto se habla enseguida.

El humano y su humanidad

§ 46 La humanidad es la condición de **el humano**. El humano es, genéricamente, *un* otro, pero con una característica especial: tiene *reflexión* [tiene especulación | puede concebir imaginativamente al mundo en su posibilidad]. Es decir que no solamente tiene una motivación ante lo que le pasa, sino que además se encuentra con la posibilidad del mundo más allá de la sensitividad, *eyecta especulativamente* al mundo y a sí

mismo para descubrirlos más allá del ahora en el que están y de la concepción de la actualidad sensitiva.

Análogamente con la alteridad, en la misma concepción del humano como sensación (con sentido) ya se da el conocimiento de su humanidad, de su capacidad para concebir imaginativamente y para considerar lo que vive o ha vivido, lo que sabe y lo que entiende. Desde que se ve a una figura humana se concibe ella como *pensante* y se supone en su aparición el encuentro con una consciencia que me ve y que me *conoce* por y para más allá del ahora en el que estamos. Sólo ante el encuentro con una consciencia tal —incluso la mía propia— se puede sentir vergüenza u orgullo por lo que se ha hecho; porque se sabe que su juicio va más allá de la manifestación sensible, que alcanza mi pasado y mi futuro y que implica toda una dimensión en la que relaciona el mundo de lo que conoce, en la que el concepto impera no sólo sobre lo *actual*, sino igualmente sobre lo que se especula y lo que se entiende de lo que es[A].

Lo otro tiene de sí *propiedad* de lo que es, el otro tiene además *determinación* de lo que es, pero *el humano tiene, además de esto, <u>consciencia de la posibilidad</u> de lo que es él, de lo que es lo otro y de lo soy yo*.

Cuando me enfrento con el humano no sólo sé que desde sí hay una motivación que actúa y que su existencia es sujetada por su entidad; además conozco que él tiene de Mí un concepto, *que me piensa* más allá de sentirme, que nace desde Sí una re-representación especulativa

[A] Sartre pone esto de una manera más bien visual, aunque el principio parece el miso que aquí se anuncia: el reconocimiento de lo que yo le hago al otro en lo que el otro hace de mí en un enfrentamiento mutuo; porque la concepción que haga de mí un otro humano no es la misma que pueda tener un animal sin tanta complejidad conceptiva. Dice Sartre: «Si partimos de la revelación primera del prójimo como *mirada*, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incaptable ser-para-otro en la forma de una *posesión*. Soy poseído por el prójimo; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como *es*, lo ve como nunca jamás lo veré yo. El prójimo guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es nada más que la consciencia de poseerme. Y yo, en el reconocimiento de mi objectividad, experimento que él tiene esa consciencia.»— 3.III.I "La primera actitud hacia al prójimo: el amor el lenguaje el masoquismo". En *El ser y la nada*. p. 455.

que *lo apela*, en la que lo que él concibe imaginativamente de Mí le provoca un *juicio* de agrado o de molestia [en la que me juzga agradable o molesto]. La tendencia a ser *bueno* para los demás [a ser *buscado* por los demás] es instintiva; conseguir el afecto de los otros es una de las maneras en las que se manifiesta el postulado entitativo de extender la entidad. El encontrarse ante el humano que indefectiblemente me juzga, que me desea o me repulsa —en mayor o menor grado— apela a mi entidad y es un motivo: las relaciones cognitivo-motivacionales [existenciales-afectivas] que el otro humano *pueda* (pues siempre es incierto cuáles sean) establecer conmigo se convierten en una motivación *para la cual no hay comprobación posible*, como no sean las suposiciones que surgen a partir de su comportamiento para conmigo (aunque bien pueden ser fingidas o circunstanciales). Por esta tendencia instintiva de ser buscado y querido por los otros, el encuentro con el humano me mueve por sí misma tomar en cuenta lo él piense, a no ser igual cuando solo que cuando soy visto por alguien más: el juicio del humano que me enfrenta siempre me aparece como constitutivo de *mi* situación. La adulación, la complacencia o el disimulo son maneras en las que me muevo entre los humanos. La aspiración a *ser bueno* es instintiva —y, así, puede ser modificada por la historia de lo que Soy—; pero hay que aclarar que se dice "bueno" en el sentido que se ha indicado más arriba: el de algo que se busca para la consecución del bienestar, mas no en su sentido moral de *benevolente* (que, dicho de paso, es una aspiración que se deriva de ésta, pero no la misma). La aspiración a ser buscado, a que los demás deseen mi presencia y estar Yo consigo, a *agradar* a los demás, es instintiva porque eso representa una mayor potencia de lo que Soy[A].

[A] Esta aspiración instintiva bien puede ser modificada en la historia de lo que Soy, por lo que sé-entiendo del mundo. De hecho, la tendencia filosófica implica el encontrarse *mejor* en el mundo, el ser *más bueno*, pero sin tomar como parámetro lo que los demás juzguen, sino la verdad misma de lo que es y de lo que Soy. Vivir correctamente conforme a la *realidad* de lo que es, es la aspiración filosófica-ética por excelencia (un estudio ético que no busque esto no puede llamarse filosófico; no, por lo menos, existencialmente filosófico, aunque metódicamente lo parezca).

Pero en el enfrentamiento con el humano no sólo se juega el juicio de él sobre mí, sino que también es un motivo para mi entidad, de mi realización. Es decir, que también hay un juicio Mío sobre el humano cuya presencia me enfrenta, también puede él ser *agradable* o *repulsivo* para mí, también puedo desear estar con él o repulsarlo. Y este juicio es igual que el de todo lo que me enfrenta; se determina por lo que Yo sé, y por lo que entiendo de lo que me ha apelado antes de la misma manera en la que lo hace ahora al humano que me apela. Las posibilidades de la satisfacción del deseo o de la repulsión que el humano me cause son —por un lado— la violencia o —por otro— el convertirme Yo en un motivo de deseo o de repulsión para él. Pero con la violencia no se consigue cabalmente satisfacer ni mi deseo ni mi repulsión del otro humano, pues aun con ella la convicción desde sí hacia Mí puede continuar repulsando o deseando mi presencia. Puede que, si lo deseo, trate de violentar su entidad, de hacer que tenga una repulsión a las consecuencias de no complacerme mayor que la repulsión a mi complacencia, o que las condiciones físicas le imposibiliten estar de otra manera, pero esto no indica que su juicio haya cambiado; su convicción permanece siendo con él y alejada de cualquier posibilidad de manipulación desde Mí. Para convertirme en un motivo de su deseo o de su repulsión, de manera recíproca a lo que él es para mí, tengo que agradarle o que molestarlo, pero esto tiene que contemplar su interés y su *manera de ser*, la forma en la que el humano que deseo o que repulso se *realiza*, qué es lo que considera, cuál es su motivación y, entonces, apelarla con lo que la satisface o con lo que la niega, todo lo cual es tan complejo, cuan complejas son las personas en el mundo, pero lo que se quiere destacar aquí es que ante el humano la relación es distinta, que tiene que serlo por su capacidad reflexiva, y que el trato tiene que implicar esa reflexividad, por muy pobre que nos parezca, por muy despreciable que sea el tener que acudir a su consideración, es necesario cada vez, pues ahí está: no la suposición de que otro es estúpido nos exime de saber que en su consciencia estoy siendo juzgado, que está eyectándome en mi temporalidad y en mi subjetividad. A menos que se tenga el poder para violentar la entidad del otro para que satisfaga

nuestra motivación, para que realice lo *Mío*, lo que pretendo de lo ajeno a mí, lo que necesito como una demanda entitativa, la consideración de mi actuación *ante* los demás debe tomarlos —aunque poco— en cuenta; y es imposible que el Yo-ente —humano como es— posea la fuerza suficiente para violentar a otro humano, puesto que la violencia nunca alcanza lo que persigue: la entidad ajena; aunque puede manipularla de manera indirecta por la *modificación* de la existencia, por el convencimiento, por la coacción, pero siempre con el concurso de lo que el otro *siente* y de lo que *juzgua*.

El enfrentamiento con la humanidad no es, pues, una apelación solamente; es una relación, pero no una que se caracterice primordialmente por la inter-acción bruta [por la incidencia franca de mi acto en su entidad y viceversa], sino que es, más bien, inter-existencial. Pero esta relación no implica una *comunicación* —compartir lo mío para que sea lo suyo— directa entre mi existencia y la suya; no es posible que el otro humano exista lo que existo ni al revés; cualquier comunicación debe darse por una mediación a la que ambos tengamos acceso, de manera que lo que Soy llegue a lo que el otro-humano es, pero no por una comunidad (o comunización) de mi entidad con la suya, sino manifestando lo de Mí en la realidad —«la misma para todos»— desde donde él la pueda tomar y hacerla suya. De esto se tratará en el siguiente capítulo; pero antes caben algunos apuntes sobre la concepción levinasiana de la alteridad (siempre y sólo en relación con lo aquí dicho).

§ 47 En *Totalidad en infinito*, Levinas lleva cabo una descripción del encuentro con el otro que conviene tomar en cuenta en algunos de sus puntos y confrontarla con lo que aquí se dice. Ya que no se trata de un trabajo sobre Levinas, no se espere una descripción detallada de sus planteamientos, aunque sí lo suficiente para que se entiendan en el contexto de la interpretación que aquí se propone de tal relación. Ya que todas las citas refieren al mismo libro, por eficacia del espacio se colocará a las referencias de página entre paréntesis y en subíndice enseguida de la cita y no en una nota al pie (la ficha del libro se hallará en la bibliografía).

Para Levinas hay básicamente dos maneras de enfrentarse con lo ajeno: la de encontrarlo como lo otro o la de encontrarlo como lo Otro; «Lo otro se ofrece o se niega a la posesión, pero lo Otro pone en duda su posibilidad» (p. 62); la posesión es la manipulación, la posibilidad de hacer con algo lo que mi *libertad* me dicte. Lo otro es, pues, lo fenoménico (lo que existe, lo sensible) mientras que lo Otro es lo nouménico (lo que me trasciende, lo que escapa de Mí). Así, la alteridad es caracterizada por la trascendencia de lo otro a lo mío. No hay manera en la que se pueda considerar el *contenido* de lo Otro, sino como la pura trascendencia de lo que existo: «La trascendencia [...] tiene esto de notable: que la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser otro— es su contenido. De suerte que el metafísico y lo Otro no se totalizan. El metafísico está absolutamente separado» (p. 59). El metafísico es el que intenta superar esa manifestación sensitiva en la que consiste lo otro para alcanzar lo Otro.

Para Levinas, entonces, lo otro corresponde con la objeción sensitiva de la entidad ajena, mientras que lo Otro estaría en el origen desde sí de esa manifestación, el cual es incontenible en lo que me llega a la existencia (es *in*sensitivo). La trascendencia de la que habla es la de lo ente a lo existente en mi existencia. Pero aún así se tendría la manifestación de que hay un fundamento que se me escapa; se *revela* en la existencia propia el hecho de que hay un fundamento de lo que me enfrenta que está más allá de toda manifestación y de todo encuentro posible. En el entendimiento que tengo de lo otro, y sólo por la fundación del sentido que yo tengo de ello se me revela que hay un fundamento inaccesible de aquello que me enfrenta, el cual no se me puede dar en los términos en los que se me da esta sensación a la vista o al oído o al tacto... hay algo más allá, algo con lo que la relación se da, pero —desde la existencia propia (*separada*, para Levinas)— no de manera directa. Pero la raíz fenomenológica levinasiana no permite que se llegue a una mayor *comprehensión* de la interacción con lo real y con el mundo. Es decir, que sólo se permite el estudio *en tanto que aparece* de la figura de la alteridad, por un lado; por otro, la alteridad

que se encuentra más allá de la apariencia no puede sino determinarse como otro "en lo de sí" que trasciende al "en lo de sí" mío, pero que cabe esperarse que se comporte de la misma manera. Esto se explica mejor si tomamos en cuenta la siguiente referencia.

> Pero el Deseo y la bondad suponen concretamente una relación en la que lo Deseable detiene la "negatividad" del Yo que se ejerce en el Mismo, el poder, el dominio. Esto que, positivamente se produce como posesión de un mundo en el cual yo puedo hacer regalos al Otro, es decir, como una presencia frente a un rostro. Pues la presencia frente a un rostro, mi orientación hacia el Otro no puede perder la avidez de la mirada mas que mudándose en generosidad; incapaz de abordar al otro con las manos vacías. Esta relación por encima de las cosas en adelante posiblemente comunes, es decir, susceptibles de ser dichas, es la relación del discurso. El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí* lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades sino καθ᾿αὐτό. *Se expresa.* — p. 74.

El rostro y su *expresión* "desde sí (καθ᾿αὐτό)" manifiestan con claridad que lo que se haya detrás es algo que pertenece a un ámbito distante de y trascendente al de mi existencia; pero de qué clase de ámbito se habla se clarifica en lo que le sigue: La relación con el Otro (la presencia frente a un rostro) *es la relación del discurso*. Es en el discurso en el que yo *me regalo* al Otro, es la bondad en la que lo considero, más allá de su plasticidad (metafísicamente), como un ámbito que se manifiesta *propiamente* y no es subsumido o "negado" por el poder y el dominio del Mismo. Pero que la relación con el otro sea sólo discursiva significa que el Otro (con mayúsculas) ha de ser humano. La alteridad a la que se refiere Levinas como la experiencia absoluta es —en los términos de este trabajo— una alteridad existencial. Este καθ᾿αὐτό significa *desde su propia existencia*; la expresión discursiva *mía* en la que me doy al otro —y por la cual lo reconozco como Otro— y la expresión discursiva del Otro conforman esa relación y «la experiencia absoluta no es desvelamiento sino relación» (p. 89).

Hay que ver, pues, lo que esto significa para el planteamiento que se expone en esta tesis.

Ha de quedar claro que a lo que Levinas se refiere con "lo otro" es la objeción sensitiva de lo allende en tanto que "lo Otro" es la humanidad que funda la presencia del otro humano ante mí (y es el discurso la experiencia única por la que se puede encontrar ese Otro). Respecto del primer tratamiento {el de lo otro} no hay —con respecto a lo que aquí se plantea— más que una diferencia acaso terminológica (como en el uso de la palabra "posesión") pero, en general, no hay una significativa. Empero, en tratándose de "lo Otro", hay una observación que no puede dejar de hacerse: Levinas desestima —lo que lleva a una confusión— los niveles en los que se puede dar el enfrentamiento de lo ajeno con lo que existo. Bajo el mismo concepto de lo Otro incluye la otredad, la alteridad y la humanidad tal como se han establecido *supra*. Es verdad que, en el mismo desarrollo de la explicación queda dicho que la humanidad comprehende a la alteridad y que ésta comprehende a la otredad; pero precisamente la clarificación de estas diferencias es la que permite una explicación más amplia de la configuración de la vivencia: es verdad que la humanidad del otro se me da alejada, inaccesible y trascendente, y que *puede* provocar un Deseo metafísico, pero tal trascendencia y tal impulso por encontrarse con lo que funda esa sensitividad no son exclusivos de la humanidad, sino que es ésta en la que alcanzan una motivación más grave.

El deseo que busca —sin jamás conseguirlo— trascender la sensitividad en la que sólo se me muestra lo ajeno de mí y llegar a ser con lo ajeno no es privativo de la humanidad. Hay, desde luego, el deseo de alcanzar la entidad —la mera entidad— de lo otro inanimado, de lo del mundo en tanto objetivo, que desea ser con lo ente otro en general, que participa del embeleso por lo que se manifiesta —también desde sí— en las fuerzas naturales, en los elementos, en la regularidad inalcanzable desde su fundamento de la vida: la *metafísica* no es sólo —como pareciera que pretende Levinas— hacia la existencia del otro; también la es hacia lo meta-físico de lo meramente físico, de las propiedades y de las manifestaciones que puedo manipular. El deseo del conocimiento (la φιλοσοφία, en su sentido etimológico), el afán por encontrar lo que determina *el ser* y no el *no ser* del mundo: eso no es una búsqueda

utilitaria, no es una afán de posesión: es también un intento de encontrar a lo otro καθ᾽αὑτό y a dejarlo que se *me* manifieste, porque estar ante una caída de agua también implica que se expresa la gravedad, la impenetrabilidad y también se puede concebir al fundamento de ello como existente, *también puede ser un rostro*. Y si esto es así con lo otro, con el otro lo es aún más notorio: la sola posibilidad de la empatía y de la compasión hacia los animales es prueba de que éstos son considerados *más allá* de las relaciones objetivo-perceptivas, más allá de la posesión y del uso; también con ellos se busca una relación con lo absolutamente trascendente de sí: también su mirada, también sus lamentos y sus movimientos *expresan* lo de sí (y sin el recurso a lo discursivo). La intuición [el conocimiento intuitivo| la sapiencia] de que ellos son *sujetos* de su propia entidad también mueve a ser *obsequiosos* para consigo; a entregarles tal vez no una palabra —aunque también una palabra: a los animales también les obsequio lo de mí en mi discurso— sí una caricia, un juego; la alteridad puede llevarme a donar mi tiempo [mi vivencia | mi estancia] para ella, a dedicarme para conseguir del otro su mejora existencial.

La particularidad discursiva de lo humano y, en general, su dimensión reflexiva lo coloca en un plano en el que se intensifica más este deseo, pero también la repulsión metafísica por el otro: la pretensión de la violencia que tampoco espera ni se atiene sólo a las consecuencias perceptivas del *mal* hecho al otro, sino que pretende su mal en tanto que sí mismo; que busca arruinar [llevar a la ruina] la existencia ajena con el único afán de que sufra, sin consecuencia *práctica*. Si bien este afán consiste en una *negación* de lo que el otro es desde sí, no niega que lo es {un otro}: afirma su existencia desde sí para luego negar la *realización* de su motivación, de la busca que lo determina en su estancia.

Para Levinas el Deseo de lo Otro comporta un sentido *eminentemente* ético: no se puede Desear sin al mismo tiempo afirmar la libertad y, en general, el postulado entitativo del otro: “el Deseo y la bondad suponen concretamente una relación en la que lo Deseable detiene la ‘negatividad’ del Yo que se ejerce en el Mismo, el poder, el dominio”.

Esto es, no puede haber Deseo sin que se suspendan las consideraciones *efectivas* de lo —por decirlo de alguna manera— *físico* y se intente alcanzar lo que —por inalcanzable— representa un esfuerzo que se agota en el intento mismo. Dice el filósofo lituano que

> La ética, en la que el Mismo tiene en cuenta al Otro irreductible, dependería de la opinión. El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí al Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro, y «contra todo buen sentido», imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia.
> — (p. 71)

Levinas, con la misma carga eminentemente ética con la que entiende el Deseo, entiende también el discurso (éste sin necesidad de las mayúsculas que lo distinguirían de otro sentido no trascendente) y, así, le otorga una condición privilegiada en el establecimiento de una relación con lo Otro. Tal privilegio, si bien se puede pretender tal por la característica particularmente expresiva de la palabra, no es, como Levinas la piensa, *la* experiencia absoluta que es relación. Al respecto, véase *infra* el apartado sobre “El diálogo” (pág. 252ss.).

Capítulo V: La comunicación

De la posibilidad de lo común

§ 48 La soledad es el estatuto ontológico ineluctable. Yo soy aparte de todo lo demás; todo lo ente permanece siendo sí y es imposible que alcance una entidad ajena. Lo que Soy no puede ser llevado a otro, ni lo propio de otro puede traerse a lo de Mí. No hay una *comunidad* entitativa; no hay encuentro con lo otro en tanto ente, ni hay manera alguna de concebir que así fuera; no hay fusión y, de haberla, la entidad que surgiera sería distinta de lo Mío y de lo otro que nos alcanzáramos.

El compartir lo Mío con lo de otro —ya se ha visto— es imposible: Lo que no hay dentro de Mí —aunque sea como conocimiento— no *me existe*, y no hay posibilidad ninguna de que lo note. Mi soledad ontológica es *absoluta*.

Empero, en la dimensión existencial de lo que Soy se supera —por el conocimiento— la eterna actualidad de lo entitativo; se *abre* lo que Soy para que *me* alcance lo otro. Pero esa apertura no deja que lo ajeno penetre en lo Mío, ni lo pretende; pretende sólo conocerlo para determinar su movimiento, para mejor *conservarse siendo* que en la impasividad inconsciente y pobre de la petrificación. Es como abrir una pequeña ventana en una inmensa habitación de gruesos muros y de obscuridad, pero esa ventana no es para que entre lo de afuera, sino para notarlo, para enterarse de su actuación por lo que llega a la ventana de lo otro; una ventana, por cierto, con un vidrio inamovible completamente determinado desde dentro, en el que las sombras que se reflejan manifiestan lo que afuera pasa y así, viendo sombras, se debe encontrar lo que lo otro *hace*. Algo así, al fin, es la consciencia [existencia].

En tal existencia se abre lo que Soy para que lo otro *lo penetre*, para que lo otro afecte su entidad; afección que es mínima para lo que Soy, pero que lo es todo para lo que existo. El acto sensitivo es la fundación de la consciencia: el Yo-ente recibe de lo otro lo que *le toca*, lo que lo

afecta *en tanto adecuado* a su sensitividad; pero lo que determina tal es la capacidad receptiva del cuerpo que Soy. El contacto de mi entidad con lo otro es posible sólo en tanto que lo otro que le llega corresponde con su capacidad para recibirlo, si puede excitar la facultad excitable, y aún más, esa capacidad no es como tal de recibir el ente otro, sino de resentir los efectos que su manifestación provoca *en lo de Mí*: es el toque de Midas, que todo lo convierte en lo que busco. Así, lo que Soy se permite una violación mínima en aras de conocer lo del mundo y de conocerse él en lo del mundo, pues la misma sensitividad es ya apelante al Yo en tanto que lo viola sensitivamente y se encuentra con su entidad; en el acaecer mismo, como consustancial a lo sensitivo, se dan la determinación placentera y dolorosa, la concepción, etcétera.

Pero tampoco se piense que es la dimensión existencial la que *comuniza* lo de Mí con lo ajeno, pues lo que en ella aparece es el conocimiento *mío* de lo otro que me enfrenta, no la entidad de lo que es, y ni aun toda su manifestación —para mí— sensible, pues la percepción que me toca todavía depende del ángulo en que lo vea, de la posición de mi oído, de la cercanía de mi piel con su superficie, etcétera. No es —no puede ser nunca— que el conocimiento que tengo de lo otro sea *común* con lo que el otro tiene de sí como sí, ni con lo que conoce de sí mismo; lo que hay en mi consciencia no puede comulgar con lo que hay en la realidad, aunque el conocimiento se derive de su manifestación {de lo real} hacia Mí. No es la existencia el lugar en donde se comunica lo otro conmigo, pero sí es *en donde ocurre la comunidad*, hasta donde ésta es posible.

Comunicarme con lo ajeno o lo ajeno conmigo no es llevar lo Mío a lo de otro, ni al revés: es poner lo que se me da sólo intensivamente en un lugar *común*, desde donde pueda darse a algún otro distinto de Mí: la realidad. En efecto, la realidad *en la que me muevo* es compartida por todo lo ente y, consecuentemente, por todo lo animado. Lo ente entre lo que anda todo lo ente es lo mismo, pero eso no quiere decir que lo que nos enfrenta sensitivamente sea lo mismo: lo que le llega a cada uno es la manifestación que *le toca* de lo real y bajo las condiciones sólo bajo las cuales le es posible el contacto; lo que llega sensitivamente a fundar

mi consciencia —y la de cada uno en cada caso— es, entonces, dependiente de mi *situación*. Pero este *sitio* no sólo se define por el lugar en el que estoy, ni por lo que esté pasando ante Mí: Mi sitio es lo que tengo de Mí en cada momento, como una totalidad existencial, el estado particular aquí y ahora de lo que Soy —y, por lo tanto, de lo que existo—. Es decir, que se trata de todo lo que en *este* momento *conozco* [lo que ocurre a mi consciencia][A] y que depende de lo que me objete sensitivamente y de su concepción. La *situación*, pues, también depende del estado de mi motivación, de lo que mi entidad *responda* por lo que le apela —y por esto mismo— de las instancias [lo instinto-instituido] de lo que Soy.

Entonces, que la realidad sea común a todos no quiere decir que se *esté* entre lo mismo o ante lo mismo (aunque sí se *es* entre y ante la misma realidad); la propia individualidad del Yo-ente hace imposible que se ocupe la misma perspectiva entitativa que otro. El encuentro posible de cada ente animado con lo que le toca entitativamente —ya se ha dicho— lo determinan su propia capacidad sensitiva y las instancias de su entidad; así, si ha de ser posible que alguna ocurrencia de mi consciencia ocurra en alguna ajena, esto tiene que pasar por sensitividades y concepciones semejantes; entonces, es precisamente a partir de aquí que se ha de comenzar a buscar lo que podría entenderse por comunidad. La realidad funge así como el vínculo de comunicación [como el medio que comuniza [comunica]], y esto no por el hecho mismo de encontrarse ahí el Yo-ente entre los otros entes con los que se busca comunicar, sino porque lo que él *realiza* en ella es capaz de apelar —algo que de lo que la consciencia como tal es incapaz— a los entes que tienen sensitividad; si bien esto no puede darse de la misma manera en la que a Mí me apelaba, sí *puede* descifrarse por ellos [concebirse desde sí] *con un sentido* que puede ser muy semejante. Dado que el

---

[A] El conocimiento es lo en la consciencia cada vez; esto es, lo objetante sensitivo más su concepción. Y en ésta se ven involucradas las instancias de sapiencia y entendimiento que he incorporado y aprendido, pero éstas no comportan en su naturaleza la permanente presencia en la consciencia, sino su restitución a ella ante la apelación que los invoque.

acaecimiento del sentido es la conjunción de varios actos de mi entidad —y sin entrar en los detalles que más arriba ya se expusieron (cfr. *supra*, "El conocimiento de lo que es")—, se puede decir que lo que permite la comunidad de sentido es tener una *situación semejante*, y que entre más semejante, más común resultará lo que se vive.

Así, *la* ***comunicación*** *es la comunidad de las vivencias*, y lo que permite esto es la comunidad de la vitalidad [de la condición general de vivir]. Existe, para lo *vivo*, una semejanza {que comuniza} de *la vida suya*; algunas más semejantes entre sí que las otras, como la condición de la vida es más semejante para los mamíferos entre sí que para un mamífero con cualquier un reptil y todavía menos de éstos con un crustáceo; pero mayor si se trata de todos los mamíferos carnívoros y de éstos entre todos los caninos, etcétera. Así, lo instinto en el cuerpo que Soy determina mi especificidad entitativa pero, a la vez, la semejanza de esta disposición corporal [disposición entitativa] comporta una *semejanza de facto* en la *vitalidad* de entes que, siendo distintos, tienen entidades semejantes. Esta semejanza de las determinaciones vitales hace al menos posible una cierta *comunidad* de vivencias. Lo que se vive es lo que se existe, todo lo que acaece al Yo en la consciencia (percepciones, sentimientos, deseos, repulsiones, dolores, placeres). Pero todas las vivencias se refieren a lo que *en un momento dado* se viva; es decir, que implican a todo lo que se percibe, se siente, etcétera y a la forma en que esto se conciba. Así, si se toma a la mera objeción sensitiva [al contacto de lo otro con lo Mío], es casi imposible que la composición de colores, se sensaciones táctiles, de sonidos, olores, sabores, además de los sentimientos que se manifiestan intensivamente a mi existencia sean entre sí tan semejantes; pero no es esto todo lo en la consciencia, sino que lo que se toma en cuenta y que veraderamente permite la comunidad de alguna situación vivencial es el *sentido* que se dé a lo sensitivo. Esto es, por ejemplo, que a pesar de la muy diversa composición de colores que implica el ver un árbol desde distintas perspectivas, es el *sentido* que me descubren esos colores como un árbol y a sus manzanas como manzanas y como comestibles, etcétera el que permite que pueda ser *común* la vivencia mía y la de otro ente ham-

briento que nos topamos con el árbol y no el hecho de si él siente la rugosidad de su tronco y yo la suavidad se sus hojas.

El acaecimiento del sentido se da por el concurso principal de dos factores: la sensitividad y la respuesta de las instancias de mi entidad ante ellas. Entonces, entre más semejantes sean ambos en una situación, más común es lo que se vive. Tal comunidad no necesita darse en el mismo momento ni en el mismo tiempo; es posible que el enfrentamiento con algo semejante provoque de alguno con instancias vitales semejantes una vivencia *común*, como sucede con el θαῦμα filosófico que es condición indispensable del pensar el mundo por lo que es y de la afición a la verdad que podría saciar la necesidad que se hace evidente por él.

Entonces, la primera de las condiciones para permitir lo común son instancias semejantes; la segunda, el enfrentamiento con algo semejante. Las estructuras vitales instintivas de mi entidad y las del otro son la base sobre la que es posible tener una vivencia común; el hecho —por ejemplo— de tener la misma capacidad sensitiva [los mismos sentidos] de que lo que duele y lo que place estén determinados de manera similar y de que, en principio, la determinación del bienestar que se busca sea la misma, permite que lo que se va más adelante incorporando funcione aún sobre la misma estructura y que, así, el conocimiento de lo que Soy en mis determinaciones básicas abona al conocimiento de las determinaciones básicas del otro. Al final, la comunidad *de facto* instaurada por la semejanza biológica se alza sobre las diferencias que puede haber. Empero, mientras que en el ámbito entitativo no hay una diferencia mayúscula, en el ámbito existencial —en el que se encuentra en cada ahora sólo lo que le viene de la sensitividad y de la concepción producto de las instancias entitativas— es en donde cobra gran relevancia lo que ha quedado en mí de lo que he sido, pues es así —históricamente— que se determina la manera en la que se manifiesta esa entidad en el fondo tan semejante.

A pesar de que la gran mayoría de lo que Soy es, por el instinto, común a lo que es el otro (el otro humano, principalmente), las diferencias en las capacidades instintas (que inciden directamente en la funda-

ción conceptiva de la consciencia) cobran una gran relevancia al momento de *concebir* el mundo que me toca y de *determinarme*, por consecuencia, para conseguir el *bienestar* de mi motivación. La diferencia en la manera en la que concibo lo que me toca, en la que lo que sé y lo que conozco de lo allende y de lo aquende me importan, la capacidad del ingenio [la capacidad de *eyectar* —así sensitiva como imaginativamente— lo que me apela en su concepción], etcétera son determinantes en la manera en la que busco mi realización. Es decir, que si bien el postulado entitativo hacia el bienestar y la capacidad sensitiva son el basamento sobre el que se desarrolla toda mi actuación, la consideración de los *motivos* depende de capacidades muy específicas y, sobre todo, de la historia de lo que he sido, por lo que las diferencias en éstas, aunque no tengan una gran importancia en la entidad como tal (pues seguiremos siendo humanos, finitos, deseantes, etcétera), sí establecen una manera significativamente distinta de existir.

En los animales, difícilmente —a menos que se haya hecho vivir de una manera completamente ajena a la de su hábitat natural— hay un cambio respecto de las *instancias* de los demás; la determinación de *su* realización es muy semejante a las de todos los de su especie porque domina más el instinto que la historia, porque lo que *sabe* [lo que ha incorporado] le viene casi todo del ejercicio de la realización del movimiento que ya-sabía [que ya estaba incorporado] de manera innata, por lo que, principalmente, se refiere a la mejor forma de conseguirlo. Quizá sólo los que tienen muy constante contacto con el humano reciben —a veces a propósito, por el adiestramiento; a veces sólo porque están cerca— vivencias ajenas a la manera en que les impele su motivación a realizarse.

Es en el humano en el que es muy notoria la variación de su *manera de realizarse* por su historia. Lo que sus vivencias le han enseñado y lo que ha ejercido con éxito o con fracaso es lo que ahora determina lo que le enfrenta como motivo o no. La dimensión especulativa de la existencia —característica determinante del humano— re-representa a la consideración de lo que Soy no sólo lo que en este momento pasa, sino al mundo que conozco en las pre y pro-yecciones de su posibilidad.

Así, la categorización y el juicio [la concepción] de lo que objeta a lo que Soy no se detienen en lo sensitivo actual, sino que apelan a la historia de lo mío; pero la misma capacidad reflexiva y también el pensamiento [la palabra como objeción sensitiva sólo *desde mí*] han propiciado que lo incorporado-aprendido lo sea de una manera mucho más específica y que, por lo tanto, los conceptos extiendan su apariencia [aparecimiento] más allá de lo que me afecta ahora. Se va creando así, también por la palabra (que *objetiva acústicamente* lo que antes sólo acompaña a la apelación sensitiva como determinación de su apariencia), una manera más abarcante de concebir —y, por tanto, de aplicar los conceptos— lo que me pasa [lo que vivo] y de determinar lo que es o no motivo de mi motivación; al mismo tiempo, el hecho de poder considerar ante lo Mío lo que haya o habrá de pasar o lo que esté pasando en otro lugar, etcétera, manifiesta muchos más motivos a mi motivación, lo que provoca una ponderación de todos ellos *a los que atienda* para que se incline hacia uno de ellos, a pesar de renunciar a otros y de afligirse por eso o de tener que aceptar algo repulsivo para alcanzarlo[A].

La historia de lo vivido, así acompañada de la capacidad reflexiva, va conformando las instancias de lo que Soy de manera muy particular dependiendo de cada uno. Hay, desde luego —sobre todo entre los que viven en una misma sociedad y que, por lo tanto, comparten un gran plexo de experiencias—, concepciones que son muy semejantes entre las personas, maneras de desarrollar su estancia en el mundo muy semejantes, motivaciones que buscan casi lo mismo cada vez. Esto es muy frecuente sobre todo en tratándose de personas que no atienden a la consideración de la verdad por sí mismas, sino que la reciben de quien les hable; es decir, de personas que forman sus determinaciones

[A] Aunque, por supuesto, el peso ontológico de lo presente sensitivamente es mayor que lo que se encuentra representado imaginativamente y tiene, por lo tanto, una fuerza mayor de apelación para la motivación, lo que explica que muchas veces —las más, quizás— se desdeñe un mal menor o bien mayor en aras de lo inmediato. Pero, para quien pueda abstraerse de la actualidad sensitiva, la consideración de lo imaginado será más atendida y, así, podría ser que el motivo especulado pese más que el presente.

conceptivas de la relación de conceptos con más conceptos y no de conceptos con las *vivencias históricas* de la verdad de lo que se afirma y que, por lo tanto, sus concepciones vienen sólo de palabras, sin que haya una sola situación vivencial que las refiera a la comprobación efectiva de que así es. Esto es el caso de la mayoría de las personas, que simplemente se adaptan a lo que se les da de la mejor manera en la que esto les permita satisfacer su permanencia y su supuesta extensión.

Así, dos personas que compartan las categorías determinantes de su vivencia y, en general, los juicios de lo que eso significa para su motivación tendrán, ante una objeción sensitiva semejante (por el sentido que se concibe de ella), una vivencia semejante; es decir común, hasta donde esto es posible. Entonces, la comunidad no es en cuanto tal lo que la consciencia percibe de lo otro, pero sí es el tener un estado de consciencia [una vivencia] común ante lo mismo. Puede decirse, entonces, que dos personas están *más* cerca la una de la otra por cuanto más se asemejan sus instancias, aunque la distancia ontológica es siempre irremontable.

De esta manera, también se puede afirmar que quien no tiene conceptos harto semejantes a los de los demás está más solo todavía, *incomprendidamente solo*; es decir, que su actuación no puede ser comprendida por los demás, pues, al no determinarse a partir de la misma generalidad motivacional, no es reconocida por ellos o que la suposición de los motivos que a ellos los harían actuar así sólo confunda y haga más incomprensible el acto. En todo caso, aunque llegue a ser entendida, su actuación permanecerá incomprendida para quien no comparta la sapiencia que lo determina a ella. Así, quien no comparte las más de las instancias entitativas que determinan su actuación no tiene con los que lo acompañan cercanía, sino sólo yuxtaposición física. Consecuentemente, lo que ex-prese de su entidad no encontrará quien lo des-cifre de la manera en la que la ha dicho, y tal vez sólo encuentre refugio con los que en el pasado han dejado constancia escrita de que también pensaban en lo que él piensa y que también se sintieron solos con los de su tiempo.

La **expresión** de lo Mío es poner en la realidad la manifestación sensitiva de lo que me es propio [una realización de lo que Soy] *para que encuentre la sensitividad del lo ente* {de lo ente otro, pero también del Yo-ente}, para que hiera su consciencia y así manifieste a lo suyo lo de Mí, por el acto en el que ha quedado plasmado en lo real. Expresarse hacer manar lo de mi existencia al mundo efectivo para que ahí los demás puedan tener la objeción sensitiva *común*, y queda en espera solamente de instancias semejantes para que entiendan lo de Mí.

Expresar algo es *sacarlo* de lo aquende y *depositarlo* allende, en la realidad en donde el otro, e incluso yo mismo, podamos alcanzarlo sensitivamente, en la manifestación material de la realización de lo en mi entidad, del establecimiento de mi situación eyectada en mi existencia en el efectividad del mundo que es, y que nos apela a todos.

La expresión

EL DIÁ-LOGO

§ 49 El **diá-logo** es una forma de la expresión que consiste en manifestar sensitivamente el sentido de una concepción como λόγος [como palabra]. Ya más arriba se había dicho que el διά del diá-logo significa al acto por el que se pone *sensitivamente* [por el que se *designa*] el sentido de lo que se concibe y la sensación que se asocia con la palabra que se dice. La palabra es una evocación asociada a *sentimientos*, es una manifestación intensiva de lo que Soy que —cuando se posee un lenguaje— tiene tal familiaridad con la palabra que *se le manifiesta desde sí*; de la misma manera en la que acaece un sentimiento como contacto de lo que Soy a lo que existo, así *se da* a mi existencia la palabra, como un impulso por alcanzar la representación que con ella se convoca, con la diferencia de que *el deseo de la palabra* se sacia en su mismo aparecer, pues la objeción sonora que la constituye se alcanza desde Mí; es decir, que la *designación* de lo que manifiesto motivacionalmente se convierte en un *movimiento intensivo* y el acto del habla se incorpora como una manifestación más de lo entitativo a lo existencial. Cuando este logos —que mana de la entidad— se queda en la inefectividad de la consciencia [cuando permanece como evocación intensiva] entonces se trata

del pensamiento; de otro modo {cuando se *pone* entre lo real como sonoridad} es —más propiamente— un diá-logo. Sobre lo primero se trató con más detalle en el apartado de "La palabra – el pensamiento" (*véase*: pág. 104ss); lo segundo es el tema de este capítulo

Cuando se habla a lo allende lo Mío, el diá del diálogo consiste no en pasar desde mi entidad hasta mi existencia, sino del cuerpo que Soy hasta lo real, hasta manifestarse acústicamente y ponerse dispuesto a que lo escuche quien quiera y quien pueda hacerlo; es decir, que se trata de colocar al *logos* como objeción para la sensitividad del otro para que lo reciba, para que le llegue y que pueda encontrarse con lo que concibo desde mí y, en algunos casos, *tal como lo concibo*, pues siendo la palabra tan familiar a mi entidad hace las veces de sensitividad franca entre lo que Soy y lo que existo. La palabra que se pone en sonido para que la reciba el otro *nace* de lo que Soy; es una *dación* de lo mío, en efecto, pero no es así de puro como se ha dicho. La *designación* de lo que se ha de decir viene de la historia Mía y de lo que *mi* palabra *signifique* para el Yo que designa su sentimiento con ella. Las palabras son objetos [objeciones sensitivas] de una liviandad tal, que en su contacto con el que las percibe no provocan una concepción de sentido en tanto sensitividad, sino principalmente como evocaciones del *concepto* que el que es apelado por ellas sub-pone bajo el sonido que las constituye. Lo que hay en el mundo en el que me sitúo tiene un sentido, los sentimientos que constituyen mi ánimo indican el desde dónde y el hacia dónde de lo que me apela, lo conciben y me manifiestan lo que ello *significa* para mi entidad, lo que el Yo-ente responde ante su objeción. Y no sólo en cuanto a la concepción sensitiva de lo que me encuentra en la actualidad, sino también en cuanto a la concepción imaginativa que {por la emulación del ingenio} funda la especulación del mundo (en que manifiesta su posibilidad).

Estos sentidos que ocurren a mi existencia se dan como la sensitividad y como la especulación que son, y ya que es imposible poner en el mundo allende lo que me acaece por la sujetividad respecto de mi entidad, permanecen sólo conmigo. Lo que sí se puede hacer común es

el sonido —y sólo el sonido—[A] que son las palabras, pero nunca el sentido mismo que ocurre a mi existencia en la concepción de lo que me pasa ni de lo que *especulo* del mundo.

La *designación* de la palabra o de la expresión lingüística que *deba* manifestar el sentido o la situación especulativa que concibo en lo de Mí es ya, por el sólo hecho de no ser idénticos la palabra {sonido} y el sentido en mi consciencia {sensitividad intensiva y especulación del mundo}, una *traición* a lo que se busca expresar. Las palabras, como objeciones *sensitivas* que son, carecen de una comprensión *de por sí* de sí mismas; todo lo sensitivo, en tanto que tal, debe apelar a un ente que es el que sujeta la capacidad sensitiva [la consciencia] en la que finalmente se da la sensación; su concepto se aprende o se incorpora históricamente. Las palabras se dotan un sentido que es generalmente *fijo* y que se encuentra determinado por las vivencias a las que ha acompañado; por esto mismo es que no se puede encontrar en *ese* concepto que tienen las tales palabras —siempre las mismas— uno que coincida completamente con el que se tiene en la existencia, con la situación en la que *me* encuentro, y que se desvanece en el devenir. La igualdad entre la una vez y la otra del acaecimiento del sonido de una palabra es la que le da su propiedad más preciada: la de la restitución constante de lo mismo. Pero esto al mismo tiempo implica que lo que *pasa* en el yo que existo no tiene una manifestación fiel, sino que tiene que designarse con las palabras cuyos conceptos invoquen un *sentido* más semejante al que ocurre a la existencia y se busca poner en el mundo para que alcance a los demás.

[A] Como una aclaración: no es que sólo las palabras o la objeción sonora sean capaces de ello, sino que lo es igualmente todo *medio* que se pueda poner ante lo ajeno de la misma manera que se pone ante lo Mío y que se pueda repetir por el mero concurso de mi motivación (v. gr.: el lenguaje por señas), pero el humano ha encontrado en el sonido la manera óptima de reclamar para sí la más fácil modificación de la realidad para darse a los otros. Por otro lado, necesitaría haber tenido la vivencia de lo que es un lenguaje basado en lo visual para poder apreciar las diferencias que implica, pero eso me es ya imposible.

Así, es imposible que las palabras manifiesten el mundo de mi vivencia con exactitud, y la sola necesidad de la designación es ya una confesión de esta imposibilidad.

El arrojar el logos desde la obscura nihilidad del inconsciente o de la abigarrada confusión de lo sensacional (ya hacia la consciencia para permanecer en lo propio como pensamiento, ya hacia lo ajeno para alcanzar la modificación de lo real y la apelación sensitiva) es siempre para que un ente —así sea el Mío— la reciba. Lo que se busca —con cualquier expresión— es que quede en el mundo lo que está en mi consciencia, es *realizar* mi situación existencial. Ex-presar es llevar a la objetividad sensitivo-perceptiva lo que se me da como especulación o como sentimiento. En tratándose de una expresión *para un otro*, lo que se busca es re-producir en la consciencia del otro lo que está en la mía; es hacerlo que viva la vivencia que yo tengo [que entienda lo que entiendo, que sepa lo que sé, que sienta lo que siento]; es decir, *comunizar* lo Mío, llevarlo —por el vehículo de *su* sensitividad— hasta lo suyo. Y dado que la única manera en la que puedo llegar hasta la entidad de otro es por la consciencia, como una representación de lo real a su existencia, entonces se trata de *afectar* a lo real de tal manera que manifieste lo que a mí me pasa, para que al otro le llegue. En el caso específico del diálogo, la palabra [el logos] es lo que debe ponerse ante el otro para que él se encuentre con lo que me encuentro para que a su existencia ocurra lo que a la mía. Pero lo que se pone en el mundo es mi expresión y, por tanto, lo que le llega al otro son sonidos, objeciones sensitivas sin un sentido *per se*, más allá de la sensitividad misma. Lo que es decir que todavía el sentido que *designé* a la palabra tiene que ser des-cifrado por quien la recibe.

El logos que es puesto por mí en el mundo es sonoridad, una manifestación *adecuada* a la capacidad auditiva de un ente que la tenga; es, en el mundo, vibraciones sonoras. La modificación de lo real y de los otros entes ante su objeción es mínima. Un sonido no tiene —como tampoco cualquier otra apelación sensitiva— un significado consustancial a su objeción; no por lo menos uno que implique algo más allá de las meras determinaciones sensitivas {de placer o de dolor}; toda signi-

ficación se les ha de brindar en la determinación del que es apelado por ellas a partir de lo que *ha sido de sí*. Si yo escucho que alguien habla en un idioma extraño, no hallo sentido en eso que se emplaza en mi existencia porque éste no está depositado en la sonoridad, en la palabra como sensación, sino en la palabra como *concepto*. Pero la concepción que cada uno haga de lo que lo apela depende de las instancias de su entidad [de su historia y de sus disposiciones]: aun si fuera exacta la correspondencia entre la palabra que me brinda quien la expresa y lo que ocurre a su existencia, si no es igual el concepto mío de esa palabra, entonces no estaría en la posibilidad de comprender lo que se me dice *tal como lo comprende desde su propia existencia quien me habla*; a caso, podría entenderlo.

Todo lo que puedo concebir de lo que escucho es lo que me nace desde el cuerpo que Soy; los sentimientos y la dotación del sentido de lo que me encuentra en el contacto se dan a partir de lo semejante a ello con lo que me he enfrentado. El concepto que tengo Yo de una palabra me viene de las vivencias a las que ha acompañado, o de su definición por referencia a más palabras —y, por tanto, a más conceptos—. Entonces, lo que ellas pueden provocar en mí con su apelación es la revivencia de lo que me significan: el amor, la tristeza, la playa, el encanto, la voluntad, el hambre miserable… cuando escuche pronunciar estas palabras se evocará lo que he vivido de ellas, lo que ha sido de mí que cae bajo su concepto: si realmente me he desentendido de lo que Soy en pos del disfrute del tiempo con el ser amado o si sólo he estado con alguien de manera que se conjuntan nuestros mutuos intereses de cariño, si he tenido tanta hambre como para ser capaz de mendigara en las calles o si siempre a las diez horas de no comer la he satisfecho, si he sufrido tanto que la nausea de ser yo me ha llevado a vomitar o si sólo he tenido que gritar para alejar la atención de lo que me displace, etcétera todo eso está en la historia de lo que he sido y todo ello se restituye cuando se alude a las palabras que lo refieren; si realmente he tenido la *vivencia* de su acaecer en mí y la he incorporado o si sólo lo he aprendido por la conducta que los otros manifiestan cuando dicen vivirlo; si he sido capaz, cuando me pasó, de comprenderlo o si me

conformé con vivirlo y entenderlo superfluamente… en cualquier caso, la apelación de la palabra provoca una restitución conceptual de lo que he sido y, por lo mismo, *no me es posible concebir algo que no sepa*; esto es, que no se haya incorporado.

No es que, cuando se escucha algo que no se ha vivido, no se responda conceptualmente nada, sino que lo que se responda se hará desde el entendimiento sólo *o desde la sapiencia propia*. Esto quiere decir que no es que haya una sapiencia *verdadera* y otra *falsa* de lo que es (o que si la hay, ésta pueda ser determinada por alguien); lo que se trata de enfatizar es el hecho de que no se puede concebir lo que no se sabe porque es la sapiencia de quien dialoga [de quien atraviesa su logos por lo acústico para llegar al otro] la que determina la designación de *su* sentido al logos que pone en el mundo; es, empero, la sapiencia del que es objetado por ese sonido la que concibe el sentido que tiene en sí y, de esta manera, si no se tiene la misma o muy semejante sapiencia es imposible que el otro conciba lo que el uno a querido decir, tal como ha querido hacerlo.

La concepción levinasiana del discurso lo lleva a un campo más allá: «El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior»[A]. Y esto lo considera así porque, de acuerdo con él, el que habla se convierte en maestro:

> La palabra, mejor que un simple gesto, es esencialmente magistral. Enseña ante todo esta enseñanza misma [la del señorío del que se expresa sobre ella misma], gracias a la cual solamente puede enseñar (y no, como la mayéutica, *despertar* en mí) cosas e ideas. Las ideas me instruyen a partir del maestro que me las *presenta*: que las pone en tela de juicio […]. El cuestionamiento de las cosas en un diálogo, no es la modificación de su percepción, coincide con su *objetivación*. El objeto *se ofrece* al recibir un interlocutor. El maestro —coincidencia de la enseñanza y del que enseña— no es un hecho cualquiera, a su vez. El presente de la manifestación del maestro que enseña sobrepasa la anarquía del hecho.[B]

Pues bien, el aprendizaje —y la posterior incorporación de eso aprendido— son posibles sobre todo a partir de una actitud expectante:

[A] LEVINAS, Emmanuel. 1.II.3 “El discurso”. En *Totalidad e infinito*. p. 89.
[B] *Ibídem*, p. 93.

aprender algo consiste en quedarse con su comportamiento y significarlo; es ir, pobremente al principio, emulando a lo del mundo en su comportamiento. Indudablemente, la escucha de un discurso que *nace* del otro humano en su humanidad representa en ese su nacimiento una relación de *originalidad*; esto es, que supone en el que habla la fuente de esos objetos y más: de ese sentido que hay ahora en lo de mí[A], que se encuentra en mi existencia. En efecto, las palabras —por muy que versen sobre algo distinto— son ellas mismas una objeción que *manifiesta* al otro humano que me habla. Hay la maravilla de que conciba en mí sentidos de algo que no mana desde lo que Soy, que se me manifieste *desde una objeción* un mundo posible, una reflexión con la que no me sienta del todo familiarizado por no haber llegado desde lo aquende, sino desde el otro. Pero ello no exime a la experiencia discursiva de dárseme como cualquier otra (sensitivamente). Es precisamente la relación que puedo *yo* suponer como sentido que explique la vivencia de la escucha del otro la que constituye el *thauma* de desconocer el fundamento, la que me impone la maravilla de la espontaneidad del otro. Lo que me llega de él es muy más impredecible que cualquier otra relación en el mundo: es la extrañeza, y no sólo por el origen, sino por lo dicho mismo: hay algo ahí —se sabe— un sentido que *yo* no puedo reproducir (y es en esta incapacidad de la cabal comprensión de lo que se escucha que se conoce el señorío del que me habla sobre *su* discurso). Ésta, que es la *enseñanza* que principalmente funda el sentido del

---

[A] Como se ha dicho con insistencia, el sentido se brinda a partir de la *propia* concepción de lo que me toca. Sin embargo, la pretensión de toda concepción es precisamente que en ella se descubra el *sentido* que las cosas como tales me muestran (no porque lo tengan como mera sensitividad, sino como existentes *en* un mundo de comprobada efectividad para la realización). El sentido que yo concibo de las cosas, el que voy descubriendo que tienen a partir de su actuación, de la observación y de la receptividad que para entender y saber de lo que me enfrenta me es necesaria. De esta manera, si bien el sentido de la frase lo voy construyendo yo a partir de mi sapiencia, es el otro el que pone el objeto-palabra cuya historia no puedo inventarme, sino que está ligada indefectiblemente con ciertas experiencias que, sin significar cabalmente lo mismo, pueden ser lo suficientemente semejantes, si no para comprender lo que se me dice en el mismo sentido que se me dice, cuando menos para entenderlo con las mismas relaciones conceptuales que se me indican.

discurso como "relación original con el ser exterior", es justamente incompatible con la absoluta enseñanza —sin provocación mayéutica— por parte de quien me habla. Hablar al otro y *brindarle* un sentido (sin que él haya de construirlo), sí, a partir de lo dado, pero desde lo él sabe sólo puede significar que el que recibe tal no ha comprendido, sino que se ha quedado en la sorpresa de la incomprensión (que es la que revela la alteridad del sentido fragmentado y disperso). Precisamente es el movimiento mayéutico el que en su ejercicio me da cuenta de la alteridad magistral: cuando, con lo dicho por el otro —y muchas veces no inmediatamente después de lo dicho— *yo* entiendo o comprendo *desde mí* algo que *sin apartarse del mundo en el que ya me muevo* lo pone de otro modo (le asigna una nueva suposición, descubre una relación inadvertida, me pone entre objetos-palabras que me agradan, me presenta sensitivamente algo que me inunde de sentimientos placenteros).

No se trata, pues, de negar que sea el discurso una relación a partir de la cual *me* puedo {a Mí mismo} dar cuenta de la alteridad y de la humanidad; simplemente pretendo resaltar que *no* es esa La Relación, ni es de tal tipo que difiera de las muchas otras en las que la existencia del otro me penetra y me hace experimentar —inevitablemente a partir de sus manifestaciones físicas— algo que nace *desde sí* (aunque nunca pueda ser lo que *él* tiene de sí desde sí, ni es su intención hacia el futuro ni en su situación ahora). Como ya se había dicho, la violencia del otro —que sólo puede ser desde un otro, y más gravemente desde un humano otro— también me lo pone —existencialmente— ante lo que Soy. También es en ella maestro de su alteridad, y de su mundo.

Pero no sólo el logos que *viva* y sonoramente me objeta es *dialógico*. La literatura es también un diálogo; aunque, como bien dice Platón[], un diálogo muerto. No obstante el material mediante el que la palabra del que habla *atraviesa* al mundo para llegar hasta lo de Mí, igualmente ocurre la designación e igualmente ocurre el desciframiento. La diferencia más grande es que, cuando se escribe o cuando se lee, se elude la manifestación franca de la humanidad del otro y se permite considerar de una manera más atenta el logos mismo que se da o que se recibe. Es decir que, al no tener la viveza de la presencia del que habla, ni encon-

trarme con la fuerza de la entidad (ni con la patencia de su motivación) que afirma lo que me dice, el texto aparece como lo único que se considera; la presencia del que escribe ya no me apela, no exige respuesta de mí (respuesta que no puede ser, como frente a un libro, de otredad, sino de humanidad). Es la muerte de la voz que me deja sólo con la palabra para mí, una y otra vez leída, y una y otra vez mía, pero sin el auxilio de la viveza, de la verdadera sapiencia que la funda, pretendiendo encontrar en mí la resurrección del sentido que —tal como lo imprimió el autor— ha quedado aniquilado, aunque insepulto. Algo semejante ocurre cuando se escribe: el destinatario no es —directamente— nadie, ni hay que responderle a nadie por lo que se plasma en el papel o en la computadora inconsciente. Esta ausencia de la persona —y la sola remisión a mí y al tema— puede ser de mucha ayuda para lograr una mejor inteligencia [un mejor entendimiento] de lo que se lee o una mayor concentración en lo que propiamente se dice (sin tener que mediar la consideración de la reacción del otro), en comparación con lo que se escucha o lo que se habla.

Pero una vez más hay que resaltar que es imposible concebir lo que el otro dice si no se tiene la sapiencia que supone él en su designación. Es inútil, pues, tratar de encontrar la filosofía —la verdadera filosofía— en los libros y en las palabras que alguien más ha puesto en el mundo, si antes no se tiene el conocimiento de lo que se habla, si antes —por lo menos— no se han considerado los temas filosóficos por la necesidad misma de la verdad, por la insoportable molestia del engaño y de la actuación sin saber de lo bueno y de lo malo más que por el impulso que ahora se presenta. El uso de la lógica para desentrañar con la mayor precisión que se pueda la posibilidad del *mundo* que describe el que habla y sus implicaciones no compensa la falta del filosofar propio para comprender la filosofía ajena, pues nos permite apenas un entendimiento de lo que dice. La sapiencia, por otro lado, sólo puede incorporarse *en cada cual* por el ejercicio propio de lo sabido, de la interrogación al mundo, del dejarlo que nos diga y del comprender lo que significa; y esto sólo puede darse porque nuestra propia

motivación nos a impelido a ello, cualquier otra forma de intentarlo está destinada —en cuanto al verdadero filosofar— al fracaso.

EL ARTE

El **arte** es una especie del trabajo que tiene siempre un fin más expresivo que herramental o práctico; es una *realización* de lo que Soy cuando mi existencia está inundada de sentimientos sublimes, los que, por ser tales, inhiben la manifestación motivacional del Yo hacia lo que *actualmente* le objeta. Esta sublimidad implica que haya una concepción imaginativa de la posibilidad del mundo que *me* manifieste lo que hace a ese sentimiento o sentimientos que ahora se subliman; es decir que, ante la magnificencia del sentimiento que asalta a mi existencia y la ocupa casi toda desde su intensividad, se tiene que manifestar una posibilidad del mundo *perceptivo*, aunque *especulado* que venga a poner en esa perceptibilidad la fuerza y —por cuanto sea posible— el sentido de este sentimiento. Hay, pues, un afán de correspondencia cuya consecución es claramente imposible, pero que aún así no puede dejar de concebirse plásticamente. **§ 50**

La literatura [lo que se escribe] no es —bajo esta concepción— un arte (aunque la escritura es un trabajo [implica un movimiento de lo que Soy que me realiza para el bienestar]) porque su expresión se sigue dando como un *logos* [palabra], y no como la objeción *perceptiva* que me provoque el ánimo que tengo; es decir, que lo que se escribe sigue siendo una palabra que se pone en el mundo interobjetivo para atravesarlo y llegar a quien la lea y, por lo tanto, es un diálogo. Cuando el diá-logo [la palabra arrojada] expresa —al igual que el trabajo artístico— un mundo que refleja la provocación de los sentimientos sublimes que inundan mi existencia [que refleja la provocación de un ánimo sublime], no abandona por ello su cualidad dialógica, si bien es un diálogo artístico[A]. Pero del diálogo se habló apenas antes; lo que sigue es hablar de la obra artística *plástica*.

[A] Considérese lo en adelante dicho respecto del arte en general de manera semejante en relación con el diálogo artístico.

La realización de lo que Soy, no ya como la actuación en la realidad del impulso al que me tiendo para alcanzar el motivo, sino de una manera *reflexiva*, i. e., que implica esta dimensión entitativa en la que se concibe imaginativamente el mundo y se eyecta en su posibilidad; la realización, pues, de una *habitación* es el trabajo (del que se tratará en seguida; cfr. pág. 267). *El arte es una especie del trabajo*.

No puede darse el arte sin la dimensión reflexiva porque es en ella en donde se *reflexa* la posibilidad del mundo que manifiesta mi ánimo y a partir de la cual se determina el motivo al que me tiendo: no uno que está en la sensitividad del mundo, sino uno que me apela desde su concepción imaginativa y que, por eso mismo, no se trata de *alcanzarlo* como si estuviera esperando por mi encuentro, sino de *ponerlo* en el mundo de la posible intersensitividad, de manera que pueda también apelarme a mí, tanto cuanto a todas las existencias a las que toque.

Una obra de arte, entonces, es un reflejo plástico de lo que ocurre a mi consciencia que la sublima y que Me hace desear *en la efectividad del mundo* lo que sólo Me apela *en la posibilidad reflexiva*. El trabajo artístico consiste en hacer del mundo aquello que *provoque* el ánimo en el que estoy y que, por lo tanto, lo refleje. Es decir, se trata del mismo movimiento expresivo que se da con la palabra: los sentimientos que ocurren a mi existencia vienen ya asociados, en lo general, a vivencias de lo que he sido, a *situaciones* que los han invocado antes y esta sociedad determina que sean restituidas pero, obviamente, tal determinación no se ejercerá en la efectividad del mundo, que se encuentra allende lo de Mí, en donde mi motivación sólo mediatamente puede imponerse; en cambio, tal sociedad se verá manifestada cuando se *conciban* imaginativamente a mi reflexión todas estas percepciones y sentidos situacionales que acompañan al sentimiento sublimado. La objeción sensitiva de mis sentimientos al Yo que soy provoca la restitución de mi historia, pero no como una re-vivencia *efectiva*, sino como la concepción de eso en la *reflexión del mundo*. No se trata de la invocación de recuerdos, sino de la restitución de situaciones *objetivas* sin una referencia clara a lo que ha pasado; asociación sapiente, no inteligente. El arte es también creación porque lo que se hace no es plasmar lo que ha pasado, sino *imagi-*

nar la existencia posible del mundo que refleje estos sentimientos; no re-poner lo que el mundo me manifestaba, sino manifestar lo que en la consciencia está puesto.

Pero la imaginación de la posibilidad del mundo sucede casi siempre que un fuerte sentimiento nos apela, sin que eso signifique un impulso artístico, es decir, una tendencia a *realizar* el enfrentamiento sensitivo con aquello que concibo *especulativamente*. No es suficiente que haya una concepción imaginativa de lo que podría manifestar en el mundo los sentimientos que Me apelan para que haya un impulso artístico hacia su realización, hace falta también que esos sentimientos sean sublimes y que inunden toda mi existencia [que me lleven a un ánimo sublime] y que cada pensamiento gire en torno de eso que siento y que cada nuevo sentimiento sólo se atienda si se le relaciona y que cada manera de *encontrar-me* sólo se pueda dar tomando como supuesto la presencia de eso que no me suelta, sino que me sujeta con la mayor crudeza que le es posible. Hay, ante esto, la necesidad de expresarlo, no sólo porque la proyección del encuentro especulativo con su manifestación mundana me impele a desearlo en lo real, sino porque hay un *exceso* en la gravedad de la emanación sensitiva de lo que Soy a lo que existo, porque se hace incontenible la oleada de sentimientos relacionados que me ocurren, que se siguen sin cesar y que parecen no tener fin, ni tener cabida en lo que Soy: *el arte es un acto de incontinencia*.

De la misma manera en que, por ejemplo, un sentimiento lascivo que me inunda se va haciendo de mi ánimo hasta que sólo puede darse la desesperación o la realización, así un ánimo sublime me desespera en su aparecer pero —a diferencia de la lascivia— no es un deseo por lo que se me presenta en el mundo, sino por presentar Yo en el mundo algo que sólo se representa imaginativamente y, por lo tanto, la atención que inunda toda mi existencia no es hacia una apelación sensitiva, sino a una reflexiva.

Toda manifestación de este tipo es artística; si la técnica es buena o mala, no es cuestión de la artisticidad, sino de la técnica misma. La maestría con la que se *realice* la manifestación plástica de lo que provo-

ca el ánimo sublime que se expresa es ya producto de otras sapiencias, otras disposiciones y otros entendimientos que no se relacionan *por principio* con la sublimación, sino que participan en la imaginación de la posibilidad del mundo y en la ejecución del trabajo artístico. Por supuesto que es posible que alguien con una buena técnica imite la obra o el estilo, incluso superando la destreza, que quien en un primer momento expreso su ánimo en la materialidad del mundo; no es posible determinar ante una manifestación plástica y por su sola plasticidad si es producto de una expresión artística o si lo es de la ejecución de una técnica artística, ni me parece que haga falta determinarlo.

Lo que aquí se busca es describir lo que es el arte como un acto expresivo del humano, como la acción de verter a la realidad lo que mi ánimo sublime me hace concebir, y no la norma para que quien vea una obra pueda determinar si es *artística* o no: la *artisticidad* es característica del estado existencial que domina a quien hace la obra, de tal manera que un dibujo mal trazado, siempre que implique el estado de ánimo que antes se dijo es hecho *artísticamente*, otra cosa es que esté hecho "con arte" (en la acepción de «Conjunto de preceptos y reglas necesarios para hacer bien algo»[A]). Pero la obra que está ya en el mundo apela a quien se enfrente con ella, y es posible que una persona se encuentre con la manifestación plástica que otro ha puesto como expresión de lo de sí, y entonces se produce en aquélla una reacción; para esto hace falta todavía tratar lo que suele llamarse "recepción de la obra", pues aunque no es parte propiamente del proceso expresivo, es algo que involucra a la obra así creada y que, además, es lo que puede llevar la comunización de lo que había en la subjetividad del que trabajó la obra.

Una vez en el mundo, la obra es un una objeción sensitiva para quien la enfrente, igual que todo lo ente. Pero no es —en su *sentido* para quien lo recibe— como todos los demás entes; es una *obra* en primer lugar, y en segundo una es la expresión de un ánimo particular, de lo

[A] Véase la entrada respectiva en el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, 22ª edición.

que el obrero artista concibió como la expresión de lo que sentía, como aquello que plásticamente presenta en el mundo el estado de su existencia, de tal manera que lo que se ahí se manifiesta tiene relación directa —por lo menos ante quien la obró— con lo que sentía y con lo que concebía. De esta manera, una vez más —y como sucede con toda expresión—, depende de que se compartan las instancias entre quien se expresó y quien se enfrenta a la expresión el que se re-produzca el estado anímico del primero en el segundo. Si alguien para quien la pederastia es obscena plasma a un hombre maduro seduciendo a un adolescente, quien la mire podrá —dependiendo de si comparte o no convicción de obscenidad— compartir el sentimiento de indignación, que quizá fue el que se sublimó en el ánimo del obrero artista, pero si no es así, difícilmente sucederá. Sin embargo, este ejemplo queda un poco inadecuado porque, en general, las manifestaciones artísticas no se refieren a situaciones así (que tratan de manifestar una repulsión *moral*), sino a ánimos dominados por algún sentimiento de otro tipo; por lo general, de belleza, pero también de angustia, de terror, de esperanza y de muchos otros que con cierta facilidad pueden inundar la existencia de cualquiera apareciendo casi cómo únicos, de manera tal que prácticamente la abstraen de su atención a lo que hay en el mundo aparte de lo que siente.

Precisamente la plasticidad de la obra permite que la apelación de ella sea más universal (esto es, menos dependiente de la historia de quien la contemple) que la objeción dialógica, pues lo que manifiesta constituye una vivencia por sí misma. La arquitectura, la escultura, la pintura, la música (e incluso la poesía y alguna literatura) hacen que quien las contempla se enfrente *casi* directamente con la situación que provoca en quien expresó con ella el ánimo incontenible de manifestarla. Lo que hace la obra es enfrentarme a la posibilidad del mundo con que se asociaba el ánimo que la concibió, es producir en mí la misma especulación [la misma concepción imaginativa] que resultó de la sublimación del o los sentimientos incontenibles que impelieron al fin a su realización. Sin embargo, hay que tener también la disposición para ello; es decir, es necesario que la situación a la que me enfrento especu-

lativamente por la apelación de la obra pueda provocar a mi entidad, lo cual no es muy difícil en tratándose de la mayoría de los temas del arte, que suelen referirse a las manifestaciones más humanas [más universales del ánimo humano] que nos llenan por completo y que no nos permiten atender cualquier otra cosa. Hay, sin embargo, obras que manifiestan sentimientos poco comunes, de manera que son también pocos los que pueden apreciarlas; y puede ser que esto se deba a que los sentimientos que manifiestan son muy particulares de una cultura, a que implican recursos muy simbólicos igualmente particulares o también —y esto, creo, es mucho más raro— que traten de sentimientos igual de humanos, pero que muy pocos viven, pues muy pocos tienen la disposición de considerar el mundo de esa manera.

No se trata, empero, de que haya de darse con exactitud el mismo sentimiento del que expresó en la obra su ánimo para que quien la enfrente luego —incluso el propio autor— pueda decirse que *aprecia* la obra. Esto dependerá de muchas cosas, y por supuesto que quien quiera des-cifrar lo que el otro ha intentado deberá comenzar por tratar de considerar como propios los conceptos del otro (de la manera que sea que intente conseguir esto), pero quien no los comparta ni intente hacerlo no está atentando contra la obra, ni contra sí mismo. Del mismo modo, si el enfrentamiento con una obra provoca en quien la aprecia una sublimación de sus sentimientos, esta obra puede considerarse artística por quien es así apelado por ella, independientemente de que esa haya sido o no la intención de quien la obró: no hay esencialidad posible en la plasticidad misma que determine una obra como artística, puesto que tal cualidad reside en la sublimación sentimental que sólo ocurre en la consciencia.

Desde luego que el enfrentamiento con una obra humana no es lo único que sublima los sentimientos, sino que lo es también —y muy principalmente— el encuentro con lo de la naturaleza y con las situaciones sociales, interhumanas e interpersonales; e incluso tal sublimación es considerada por quienes luego la expresan como inspiradora (inspiradora precisamente del ánimo artístico). El arte no debe sacralizarse al grado de ofender el hecho del gusto ajeno; si hay ofensa, ésta

debe ser por lo que el otro es —que, en parte, se refleja en sus gustos—, pero no por el gusto mismo.

A quienes sólo o principalmente subliman su ánimo por los encuentros artísticos, habría que decirles que traten de emplear su vida en concebir al mundo en sus posibilidades por sí mismos y que encuentren en su propia disposición el encuentro con lo que mueve sus pasiones, ya por lo que es el mundo ya por lo que son ellos mismos; pero si esto no les es posible, entonces habría que pedirles con amabilidad que por lo menos no traten de que todos sean como ellos y que comprendan que hay quien vive *en su vida* lo que ellos sólo viven desde la vida y la expresión de otro y que no supongan que el desinterés por tales expresiones significa indolencia cuando los indolentes ante la vida son ellos solamente.

El trabajo y la habitación

La **habitación** [**habituación**] es la vivencia *en lo que se sabe*; es encontrarse en la seguridad de lo ya vivido. *Habitar* en un lugar es moverse en él sin que mis movimientos deban recurrir al entendimiento a cabalidad, sin que haya que *pro-curarse* del hacer porque la sapiencia de lo que me enfrenta ya me *pre-cura*. Es, en fin, *moverme en lo allende como en lo aquende*; esto es: poder determinar la resolución del movimiento extensivo como si del intensivo se tratara; poder interactuar *amigablemente* con lo que me enfrenta y poder mantenerme en la seguridad aún ante aquello que no se manifieste patentemente pues se sabe que —aunque desconocido— no representará peligro. **§ 51**

La habitualidad se consigue por el *ejercicio* del trato con lo que me rodea, que me permite, en su repetición constante, ejercer constantemente mis movimientos y las respuestas de ello ante lo Mío; este ejercicio in-corpora en Mí al acto del encuentro y la interacción con lo que me es próximo. Es así como la sapiencia permite habitar el mundo, por medio de la incorporación de las *rationes* de lo que en él me enfrenta; este tema ha sido ya tratado en el capítulo sobre "El conocimiento de lo que es" y en particular en el apartado de "El problema de la verdad" (*véase*, pp. 82ss.); en lo que sigue, la habitación será tratada no desde la

manera en la que me habitúo al mundo que me rodea, sino de la manera en la que la construyo desde mí.

El trabajo es la realización de lo que Soy a partir de lo *reflexivo*. Es la incidencia en lo real para la consecución de mi motivo, pero no del que se me presente efectivamente ante la percepción y que objeta a mi entidad sensitivamente: no es tender hacia el mundo para encontrarme con lo que de él me llama, sino *actualizar* la posibilidad del mundo que especulo.

No se trata, entonces, de hallar en el *mundo efectivo* un motivo que me impela a *realizar* su consecución; se trata, en cambio, de hallarlo en el *mundo reflexado* en mi existencia [en la concepción imaginativa] y, entonces, la motivación no será una impelación a su encuentro, sino a su busca; es decir que, como el hambre, es un deseo que se manifiesta sin la presencia de lo deseado, sino ante su querencia. El tener ante lo que Soy —reflexivamente— el motivo de mi deseo, pero no encontrarse con él en el mundo, y la exigencia entitativa —que es la querencia— de *realizarme* [de concretar fácticamente el encuentro con mi motivo] llevan a la búsqueda del motivo como apelación *efectiva* para lo que Soy. Esta búsqueda, teniendo como fundamento una concepción especulativa y no una necesidad vital, es la característica del humano: la búsqueda de lo que su imaginación le presenta como motivo, el anhelo de alcanzar lo que se le proyecta en la existencia, la pretensión de encontrarse con el futuro que satisfaga su motivación. *La persecución de lo bueno más allá de lo presente: eso es el trabajo: eso es lo humano*.

El trabajo es la manera propiamente humana de realizarse.

El Yo-ente, que tienen en su existencia la capacidad de especular [de imaginar | de reflexionar | de crear [concebir] al mundo en su posibilidad], pro-cura su realización fáctica futura a través de la habitación del mundo. La sapiencia de lo que es (tanto en la concepción de su sentido cuanto en la pericia del movimiento que realiza la pretensión de lo ente) es la primitiva manera de hacerlo, la sapiencia de sus rationes viene después, y al final es el trabajo. El trabajo manifiesta la más excelsa realización de lo que Soy en lo real, que pasa por *edificar la habitación* de lo que Soy.

Si por medio de la sapiencia se habita el mundo poniendo sus determinaciones en lo de Mí, por medio del trabajo se lo habita poniendo lo de Mí en sus determinaciones. El movimiento de mi entidad alcanza a lo real para realizar la posibilidad que Yo proyecto de un mundo —para mí— bueno; es la incidencia de lo que Soy en el mundo para convertirlo en algo que me pro-cure. Con la sapiencia de las rationes de lo en el mundo se llega a la seguridad en la actuación porque ya se puede proyectar lo que sigue de lo que hago sin que se tengan que *expectar* las consecuencias para estar en la posibilidad de determinar la actuación en seguida; cuando se habita por el trabajo son las rationes primero: se especulan los principios y los fines de lo que el mundo *debe* ser —para que sea, a mi juicio, bueno— y a continuación se impone a lo real esta determinación racional. Es una edificación —por medio del trabajo— del lugar en el que se vive, el humano *habita* porque no necesita ya interrogar a lo que es para descubrir sus razones, sino que éstas le son impuestas *a priori* por el trabajador.

Gracias al trabajo se consigue *crear* la situación en la que se quiere estar. El movimiento de mi entidad incide en lo ente ajeno para *hacerlo a mi voluntad*, para disponerlo a la construcción de un mundo *mejor* para —siempre al fin— la consecución de mi bien-estar. Este acto *lleva mi motivación al mundo*, impone la situación que yo concibo como deseosa en la efectividad de lo mundano. Construir una habitación —lo que sólo se consigue con el trabajo propio— es encontrarme entre lo ajeno del mundo como en lo Mío, es hacer de *un* lugar el que me permite encontrarme con la estancia buena, el que me permite moverme sin la angustia de la frustración, casi sin el encuentro con el fracaso.

Impedirle a un hombre la posibilidad de *su* realización por medio de su trabajo es llevarlo a una situación de traición a su motivación y, por lo tanto, a sí mismo; es condenarlo a vivir en el sinsentido de sus actos, es impelerlo a que fracase su motivación, a que sus tendencias de realización se frustren o se ajusten a un patrón que lo obliga a *hacer* en contra o a pesar de su motivación (y en el que traiciona lo que él es), que no permite que se interrogue y que se manifieste desde sí lo que

significa el bienestar para su entidad. Inhibe, pues, la *creatividad*, es decir, la capacidad de concepción imaginativa del mundo bueno.

El trabajo no es cualquier acto que modifique lo real (eso es la *realización*): el trabajo implica una expresión de lo que Soy a la concepción imaginativa en la cual se manifiesta lo que se busca; implica, pues, un ejercicio del ingenio, una interrogación sobre el mundo, y también —lo más importante— implica la satisfacción por la *realización* de cada motivo, un gusto por consecución de lo que se proyectaba y —como la consecuencia que desde el principio se buscaba— el de moverse entre lo habitable. El trabajo es lo que, al fin, se hace en la vida.

La opulencia conlleva una degradación de lo humano, tal vez tan grande como la de la miseria material, pues quien no dispone de la necesidad de trabajar tampoco se pregunta a sí mismo por el realizarse y, en consecuencia, no se descubre en lo que es, no le preocupa lo que de sí sea porque tiene, al menos, la permanencia asegurada sin más y esto significa que no se pro-cura, que no tiende a ver por lo de sí y que puede entonces ser de sí cualquier cosa. Lo cual no quiere decir que el trabajo sea todo bondad, ni que el ocio todo lo contrario; ya más arriba se habló de la condición ociosa y de la posibilidad de un ocio creativo y descubridor, de donde nacen la ciencia y la filosofía. Pero para que el ocio pueda tornarse así {creativo}, hace falta saber que sólo la realización o el intento de ella pueden incorporar; esto es, que sólo mediante el movimiento en el que se enfrenta a lo allende y a lo aquede la consciencia es posible que se llegue a saber algo.

Pero el trabajo también es cansancio; es agotar la energía del cuerpo que Soy y hacerlo menguar en su afirmación, es debilidad que reclama el cansancio y el reposo. El hecho de finalizar la jornada y encontrarse con el cuerpo debilitado, pero con la satisfacción ante la realización de la *mejora* [del hacer más bueno] del mundo implica la confrontación del placer que provoca el encuentro con mi motivo (el que había especulado y que me impelió a trabajar) y del dolor del agotamiento. La convivencia del dolor físico con el placer existencial manifiesta que no hay una dicotomía de ambos y eso *incorpora* la aceptación de uno en aras de un bien mayor. Un trabajo sin recompensa es

amargo, es un trabajo que lleva *sólo* al sufrimiento y *nunca* al gozo; el *trabajo fracasado* es el que no redunda *por sí* en la mejor del mundo mío, en la construcción de *mi* habitación; es el que no *me realiza*.

Hasta ahora se ha hablado del trabajo que construye el motivo que busca satisfacer, el encuentro con mi motivo, del trabajo *que nace de Mí y que pone en el mundo lo que Soy*; es decir, que es *exitoso*. Hay, empero, otra clase de trabajo que es —por mucho— el más frecuente; se trata de aquél que *fracasa* en la *realización* de mi motivación, del impulso entitativo por el que cumplo el postulado de bienestar.

El **trabajo fracasado** es aquel que *no* busca en su realización el motivo del ente que lo actúa, sino que pretende obtener algo *a cambio de* y no *por* el movimiento en el que se transforma lo real-mundano. El trabajo que se hace por *obligación* siempre será fracasado, en tanto que el que se hace por *necesidad* puede ser exitoso; la diferencia consiste en que a lo primero se es impelido por la *situación* que así condiciona la consecución de algo más, mientras que el segundo es una impelación que viene desde lo que Soy y que —por lo tanto— *satisface* a la motivación con el encuentro de la obra realizada. Por otro lado, el trabajo —que nace de la búsqueda del encuentro con algo {que es representenciado especulativamente}— es un *deseo* y, como tal, puede frustrarse o fracasar. El trabajo *frustrado* es el que, pretendiendo alcanzar su motivo, no lo consigue, el que no llega a realizarse. El trabajo fracasado, en cambio, sí se realiza [se consigue que en la realidad se plasme, por el movimiento de mi cuerpo, lo que proyecto] pero que, por su consecución, obtiene a cambio *dolor*; es el caso del trabajo asalariado, del esclavizado, del dividido, del que no halla en el propio cuerpo trabajador la esperanza de encontrarse con el fruto de *ese* trabajo, de ese movimiento que es forzado a suceder, no para construir el *bien* en el mundo para mí, sino para hacer bueno el mundo de alguien más a cambio, generalmente, de la conservación de la posibilidad de la vida.

Cuando sólo el cansancio es lo que *me* queda *por* el esfuerzo y por el vencimiento de la resistencia de la fuerza y de la inconveniencia de lo que en el mundo se resiste a la concreción de lo que proyecto, entonces la miseria del quehacer doloroso lo envuelve siempre sin que haya

una razón para estar satisfecho con lo que se hace. El trabajo que sólo es doloroso en su realización {el fracasado} lleva consigo el sufrimiento ineludible. Pero no se trata sólo de un despojo del gozo que se produce porque en el tiempo del trabajo que pudo ser exitoso se hace uno fracasado, sufrido; es más: se despoja de la capacidad de conseguir cualquier gozo por el trabajo. Si se satisface la necesidad de la conservación de la vida por medio del servicio enajenante y la relegación de la realización del Yo con el mundo para hacerse a un dictado, no se le permite al trabajador siquiera que se manifieste a la existencia la motivación de la entidad, e incluso se impide que se interrogue sobre lo que es él, y sobre lo que es el mundo. Así, el Yo-ente no concibe la posibilidad del mundo *mejor* para él porque el motivo del cumplimiento de su postulado entitativo está ya dictado y establecido por el insalvable peso de la tradición social y de la practicidad y conveniencia a la que los muchos se acomodan y, mientras eso sea, no hay la necesidad —o parece no haberla— de imaginar nada del mundo que lo haga más gozoso, como no sea aquello único que le inunde la existencia de placer: la comida, el comercio sexual, la posesión, la esperanza de lo transterrano, el alcohol, la vanidad, y la relación social en la que reina la hipocresía y los modales falsos.

El sometimiento de la humanidad al trabajo fracasado le impide, en fin, la posibilidad de construir su propia habitación; la esperanza de hacer del mundo algo *bueno*, algo vitalmente mejor. El humano, así (enajenado en su actuación), no encuentra *su realización* como ente reflexivo. Las estructuras sociales son la efectividad mundana con la que se enfrenta el Yo y a partir de la cual tiene que descubrir las razones del mundo que lo enfrenta, con el que tiene que interactuar para poder sobrevivir y, así, incorpora la sapiencia de que es en el mercado en el que se *adquiere* el alimento y en el trabajo servil (fracasado en sí mismo) en el que se *gana* la posibilidad de tal adquisición, a pesar de que *entienda* que son los campesinos, la tierra, la lluvia los que en realidad los producen. Se le entrega, pues, la supervivencia a cambio de la abdicación de la esperanza y de la posibilidad de hacer del mundo *su* mundo, se les reduce a habituarse a lo que se ha establecido en

función de intereses difusos —incuso para quienes parecen los más beneficiados— sin el derecho a construir su propia habitación.

Capítulo VI: **El altruismo**

La consideración del otro

§ 52 Considerar es re-presentar imaginativamente ante lo que Soy la situación —objetiva o subjetiva— de un ente o de una existencia. En efecto, la capacidad imaginativa no se agota en la consideración de lo que me objeta en la sensitividad extensiva, sino que se trata de una *emulación* del mundo, y el mundo no se agota en lo extensivo. La dimensión especulativa —concebida por el ingenio— no consiste simplemente una re-representación de lo que me aparece, sino además en la *relatividad* [en el entramado de *relaciones*] en que se da su aparición. Cuando, por ejemplo, se especula algo para razonarlo, se concibe imaginativamente eso de que se buscan sus *rationes*, pero la búsqueda misma se da porque además se tiene en la concepción las relaciones de eso con el resto del mundo y con la *situación* en la que se acomoda. La emulación, pues, no es sólo un intento de reproducción de las *cosas* del mundo, sino también de su *comportamiento*.

Pero no sólo se puede considerar lo que respecta a las cosas del mundo como objeción (ya extensiva, ya intensiva), también puede haber una **consideración de lo subjetivo**: re-presentar imaginativamente la *situación* de lo aquende de una existencia. Lo aquende y lo allende de lo que Soy se diferencian, como se ha dicho ya, en que lo aquende es lo que se mueve conmigo, mientras que lo allende es en lo que me muevo; pero no hay una diferencia *cualitativa* entre lo que me objeta desde mí y desde los sentidos de lo mío, sino que la diferencia es *en el modo* de la interacción con eso sensitivo. Así, tanto es posible que se representen imaginativamente las objeciones de lo allende [percepciones], cuanto lo es que lo hagan las objeciones de lo aquende [sentimientos]; y tanto es posible replicar las relaciones de lo objetivo-perceptivo cuanto lo es replicar las de lo que me sujeta. Sin embargo, la mayor sutilidad de la dimensión ontológica especulativa no permite que se conciban allí las sensaciones con la gravedad que tienen en su aparición *actual*, sino con la misma sutilidad del *reflexo*. No se trata

pues, de concebir imaginativamente sólo las representaciones sensitivas que llegan por el *contacto* —ya de lo ajeno [extensivo] ya de lo propio [intensivo]—, sino de re-representarlas como especulación de su aparición, basadas en las instancias de lo Mío y en la capacidad del ingenio y de la imaginación.

La consideración de lo subjetivo, entonces, re-pone ante lo que Soy las condiciones y las manifestaciones respectivas de lo que pasa con lo que Soy *en su sujeción* a lo que existo; es decir, en su manifestación motivacional que determina el ánimo de la existencia y la concepción de lo sensitivo.

La diferencia entre la consideración del otro y la consideración de lo otro no es la de la consideración de lo objetivo y la de lo subjetivo: puede haber consideración *subjetiva* de lo otro y también consideración *objetiva* del otro. Se puede enfrentar con alguien de manera que se le observe, se midan sus sentimientos, sus reacciones y, en general, su dimensión entitativa, pero que no se le considere en su *alteridad*, sino en su *otredad*; es decir, que no se atienda a lo que *le pasa* en su existencia sino a lo que *pasa* con él en la mía. Puede también enfrentarse a alguien considerando sólo lo que pasa objetivamente con su cuerpo como mera objeción para mí y, sin embargo, considerarlo como *un otro* y atender *a lo de sí*, si bien sin que me importe *desde sí*. La consideración del otro es atenderlo no *en* su subjetividad, sino *como* subjetividad; esto es, no se trata de que se *entienda* a su subjetividad en sus relaciones, sino que se *atienda* lo que le pasa *como si* a Mí me pasara.

Considerar al otro es imaginármelo *en su situación* como si fuera la mía, considerar lo que para mí *significaría* estar en su estancia, *responder* por la situación del otro como respondo por la propia. Puede que se considere la situación *objetiva* del otro y que eso implique en mí una respuesta de lo que Soy; esto es, que se manifieste mi motivación ante aquella situación objetiva porque se le presenta especulativamente en su efectividad, como si se le manifestara {a la motivación} con ella la realidad de una situación Mía y las consecuencias para lo que Soy de estar en una situación tal. Puede también que se considere la *subjetividad* del otro; es decir, que en la consideración se intente abandonar las

instancias y la historia Mías para *asimilar* las del otro, para tratar de *emular* la subjetividad del otro en su comportamiento, pero sólo puede ser en la medida en que mi conocimiento de lo que es él me lo permita; esto implica que se conozca (o se crea conocer), por lo menos en algo la manera en la que se desarrolla la sujetividad del otro para sí

La especulación permite representar ante lo que Soy lo ausente; permite que a mi existencia (y, por lo tanto, a mi entidad) se le ponga ante lo que está más allá del alcance *actual* de mi sensitividad, pero tampoco puede llegar más allá de la sensitividad de la existencia. Lo que sí, es que me permite figurar el mundo más allá de su actualidad, y más allá incluso de su verdad sabida. El enfrentamiento con lo que no se presenta efectivamente permite construir un mundo que se despegue del lazo sensitivo del presente y que *me ponga* en situaciones que no son la mía para inspeccionar, para descubrir qué es lo que *le pasa* a lo que estoy especulando, cómo es *in situ* su existencia, la manera en la que se encuentra con lo que le enfrenta. La consideración es eso: imaginarme alguna cosa *en su situación*, y tratar no sólo de entenderla, sino de *comprenderla* a cabalidad *desde lo que le pasa*. Así, si bien no me es posible alcanzar al otro en su existencia como *suya*, sí alcanzarla *como mía*; no actual sino especulativamente. El poner ante lo que Soy la especulación de la existencia del otro en la consideración de *su situación*, para comprender lo que le pasa, lo que vive y lo que lo sujeta es tener *en mí* lo que es del otro; pero esto no es directamente (no me *comunica* el otro su existencia) pero sí se puede re-conocer la situación existencial por el encuentro con su manifestación perceptivamente objetiva o se puede imaginar lo que *le está pasando* a partir de algún suceso; es decir, se puede emular la situación del otro por el encuentro con alguna de las determinaciones más fuertes que pueda tener o de sus motivos más impelentes. Considerar al otro en su estancia en el mundo (y vivirla así en su bondad o maldad) implica que se presente ante mí la situación del otro como propia; esto es, *empatar* mi existencia con la existencia del otro.

La *empatía* es la facultad de una persona para reconocer en sí mismo lo que vive alguien más. La consideración especulativa no es la

única manera de realización de la empatía; hay una que viene de la directa intuición, del mero enfrentamiento con la objeción del otro como *sufriente* o como *gozante* de su ser, que se manifiestan con la misma espontaneidad de un juicio.

La **empatía intuitiva** consiste en que alguien pueda, por el solo enfrentamiento con la manifestación de lo que al otro le pasa, compartir su dolor o su placer; es la capacidad de dolerse cuando se ve a alguien en una situación dolorosa, es empatar el dolor del otro con el dolor mío ante la sola apelación de su gesto suplicante, de sus gritos de ayuda, de su lamento y, en general, de su situación sufriente. Esta manera de la empatía es la más fuerte, la más inmediata, que nos reclama la atención de lo que hacemos y nos mueve a alcanzar el alivio del otro como el alivio propio. Esto sucede de una manera intuitiva, sin mediar entendimiento ni consideración, sino que es una respuesta de lo que Soy por una instancia instintiva, innata, que se funda en la solidaridad y la protección instintivas para una mejor conservación de la especie. Esta empatía, pues, es brutal y su fuerza nos lleva a buscar el bien del otro, a *com-padecer* lo que él padece; y esto sucede al mismo tiempo en el que su manifestación viene, inmediatamente y, por lo tanto, sin que haya interés alguno más allá de la consecución del alivio; la compasión no supone un ánimo de solidaridad, sino sólo el sentimiento de dolor que produce el dolor del otro; no es una respuesta propiamente a lo que Yo considero, sino que es una determinación judicial de lo que me objeta. Como bien lo indica Schopenhauer,

> ¿Cómo es en absoluto posible que el placer y el dolor *de otro* muevan mi voluntad inmediatamente, es decir, exactamente igual que en otro caso solo lo hacen los míos; esto es, que se conviertan directamente en mi motivo e incluso a veces lleguen al grado de que yo postergue más o menos mi propio placer y dolor, esas fuentes únicas de mis motivos en los demás casos? Está claro que solo convirtiéndose el otro en *el fin último* de mi voluntad igual que lo soy yo mismo en otro caso […]. Mas esto supone que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en cierto grado […]: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir de la *participación* totalmen-

> te inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo, en el *sufrimiento* de otro [...][A]

Pero de lo que se trata aquí es de la inclinación al bienestar del otro *por su consideración*; al hecho de que *mi motivación* me impela a la consecución del bienestar ajeno porque su apelación a lo que Soy no me permite permanecer en la indiferencia, es decir, que la actitud de alivio del sufrimiento ajeno se dé como *respuesta* a la situación considerada, sin que sea la concepción sensitiva de lo que me objeta la que me impela a una búsqueda de lo que al otro le conviene para su bien indeterminado. La empatía de la que se pretende hablar es, por tanto, una que surge del encuentro —siempre especulativo— con lo que del otro existe *desde su entidad*; se trata de que no sea una reacción instintiva ante una imagen o un sonido, ante un objeto, sino que la respuesta venga del encuentro con la estancia existencial que se pretende aliviar, que el compartir su estado emocional no sea simplemente una respuesta dolorosa o angustiante ante lo que le pasa al otro, sino que se *comprenda* lo que lo sujeta y que se le estime por su situación, por la consecución del bienestar del otro y no sólo del alivio inmediato.

La empatía instintiva ha menester la objeción sensitiva de la manifestación física del sufrimiento ajeno, de la impresión sensacional que patentice la existencia del dolor que sumerge a al otro que me mira; pero así se sigue atado al encuentro *material*, a la exigencia que significa la manifestación de su dolor en su cuerpo. Empero, de lo que se trata aquí es de la atención al sufrimiento y al gozo del otro *en la determinación de mi acto en general*; es decir, no se quiere examinar la inclinación espontánea al alivio del sufrimiento ajeno, sino la de convertirlo en un *motivo* de mi acto *en general*, a que su situación (actual o potencial) sea *considerada* al momento de mi realización, que se tome en cuenta lo que del otro sea a partir de lo que se hace; es decir, que para el Yo el otro y su situación signifiquen un motivo *permanente*; es decir que se tenga presente aún en la ausencia de su objeción sensitiva.

[A] *Sobre el fundamento de la moral*. En *Los dos problemas fundamentales de la ética*. p. 208 (la paginación viene de la edición de Arthur Hübscher y se halla al margen de la edición citada (véase la Bibliografía)).

La **empatía considerativa** consiste en poder empatar [igualar] la situación existencial del otro con la mía a partir de la *consideración* de su situación como la propia; es la capacidad que tiene alguien para alcanzar especulativamente la existencia del otro en su situación pero, además, para generar desde sí la respuesta que ponga en la {existencia} mía lo que hay en la suya.

Se trata, en primer lugar, de tener la capacidad de considerar a lo otro en general; esto es, de imaginar-me la existencia suya en *su* situación, es decir, enfrentándose a lo que se enfrenta (en tratándose de la consideración objetiva) y (si es subjetiva) también teniendo el ánimo que tiene y respondiendo desde las instancias que le responden. Pero hasta ahí se le considera como *lo otro*; hace falta, en segundo lugar, considerarlo como *un otro*: hay que considerar además la subjetividad *desde sí* y esto se logra sólo suponiendo en Mí lo de él, es decir, encontrándome como siendo sí y viviendo lo de sí a partir de la situación dada.

No es lo mismo la empatía que la simpatía. La primera —como se ha visto— es la capacidad de empatar mi existencia con la del otro, ya por la intuición, ya por la consideración; la simpatía, en cambio consiste en que dos personas tengan el mismo *pathos*, los mismo sentimientos, sin necesidad de se esté enterado de lo que esto es así. La simpatía es una *comunidad de facto* entre las existencias de dos o más personas —y más la hay entre más frecuente sea que se llegue a esta comunidad— pero sin que se requiera de ninguna de ellas la intención de que así sea. La empatía, en cambio, es la manera en la que, a partir del encuentro —sensitivo o especulativo— con quien padece determinada situación, se le *com-padece*; es una disposición *activa* de una persona para *empatarse* con la otra y no implica que *de hecho* este empate se consiga, sino que basta con que la consideración provoque una respuesta vivencial del que es apelado por la presencia o re-presencia del otro; es decir, que puede que mi consideración de la situación de alguien que mendiga por las calles me lleve a un sufrimiento de lo Mío y ser en verdad que la persona no sufre *de hecho* en ese momento, pero eso no obsta para que el sufrimiento del primero sea *empático*. La simpatía, en cambio, sí

reclama esa comunidad, aunque ninguno de los simpáticos conozca de ella.

La consideración del otro implica, antes de ello, que sea posible considerarme a *Mí* en la posibilidad de mi existencia; es decir, que lo primero es que hay una preocupación por *lo de Mí* en el futuro, por considerar la situación efectiva posible del Yo, por llegar enfrentar a mi entidad con la posibilidad de su ser por venir o hipotético, para que responda *desde sí* lo que significa la situación de Mí que se considera. Es decir, que la introspección [la interrogación a lo que Soy sobre lo que soy] es el primer ejercicio posible que permite atender a una vivencia *no actual ni efectiva* de lo que Soy con *responsabilidad*. Quien no se ocupa de lo que será de sí *desde sí* difícilmente podrá considerar al otro en su alteridad; el que se ocupa de su motivación, pero no desde la mera satisfacción de las necesidades vitales ineludibles, sino desde su aparecer mismo como *sujeción* de lo que existe a una entidad que, fundándola, la trasciende y la determina en su dación general a lo ente; el que sabe que lo que efectivamente tiene se le da como respuesta a la situación, como la manera de *realizarme* Yo en el mundo para mejorarlo para mí, el que, en fin, se pro-cura, tiene ya la base sobre la cual forjar la consideración del otro.

La empatía considerativa permite que se re-produzca en Mí la existencia del otro y esa producción es la que me lleva a la búsqueda del bien del otro como el bien Mío. Por medio de la consideración del otro, lo que él vive pasa a ser, aunque especulativamente y de manera más sutil, lo que Yo vivo. Es conocer de lo que el otro es desde lo que es, pero no *para* lo que Soy, sino desde lo que Soy. Esto significa que, de una manera análoga a como me encuentro con la consideración especulativa de lo que Soy en una situación especulada, así mismo considero la situación —efectiva o posible— del otro como apelante directamente a mi entidad, para que ésta *responda* por lo que le pase en ella.

La *empatía considerativa* implica una responsabilidad [responsividad] desde Mí por la situación del otro.

El encuentro con *en Mí* de la existencia del otro me provoca el sufrimiento de su sufrir y el gozo de su gozar. Al mismo tiempo que se

empata —aunque especulativamente— la condición existencial, se empata también la *determinación motivacional*; es decir, que el postulado entitativo que me hace huir del sufrimiento y buscar el gozo *propios* se manifiesta ahora por el término del sufrimiento o la consecución de un gozo que son míos sólo empáticamente. El alivio de estas exigencias se puede de dos maneras: la una consiste en desconsiderar al otro y a su existencia; la otra, en buscar la modificación de la situación del otro para que cese su sufrimiento y, así, el propio.

La *des-consideración*, empero, no acaece simplemente porque así se desee: no se puede renunciar a la responsabilidad ante lo bueno y ante lo malo, si soy capaz de ver malo el sufrimiento ajeno y bueno su gozo estoy obligado a cambiar mi paradigma de bondad y maldad para dejar de encontrar en el de otros el sufrimiento propio. Pero, si lo que se busca es desconsiderar *ahora* lo que pasa con otro, esto tiene que venir de *atender* a una cosa distinta; una vez que ya se ha hecho al Yo *responsable* por la situación del otro, entonces la motivación impelerá a conseguir la realización de su postulado, a la búsqueda del bienestar propio, que se ha identificado —por la consideración empática— con el bienestar del otro. Pero la renuncia deliberada al acatamiento de este impulso motivacional no puede darse de manera inmediata, pues la apelación considerativa permanece presente y, por lo tanto, la responsabilidad por ello sigue impeliendo al ánimo a conseguir el alivio de esa situación, por lo que se tiene que desatender esa consideración para ocupar la atención en cualquier otro *motivo* (proceso mismo ante el cual la responsividad será molesta, pues se trata de impedir su cumplimiento). A más de eso, intentar la desatención de lo otro ya empatado implica que, en el momento en el que se encuentre con la consideración de su propia entidad como recuente al *mejoramiento* del mundo, se presente el *juicio* molesto sobre sí mismo; esto es, que al darse cuenta de lo que implica para sí mismo tal renuncia se reconocerá *malo* para el mundo; esto conlleva —si es ese el concepto de maldad que se *sabe*— la *vergüenza* de Mí mismo por lo que soy; o, si no, conlleva cuando menos la vergüenza ante los demás [ante el juicio que de mí tengan] y, entonces, la hipocresía para seguir pareciéndoles *bueno* y continuar en su

estima. Desde luego y como con todo, es posible —por la reiteración constante— incorporar la renuncia de la responsabilidad ante la apelación del otro u omitirla por una muy fuerte condición existencial egoísta, o también oponerle consideraciones relativas a la *justificación* de tal renuncia, por ejemplo, las de la imposibilidad de actuar Yo su alivio o el de todos los que están en esa condición. De cualquier modo, se tratará de una renuncia al imperativo empático del alivio o la evasión del sufrimiento ajeno; y esto es la primera manera de aliviar el sufrimiento que nace de la consideración empática.

En el segundo caso (el de obedecer la tendencia al alivio del sufrimiento ajeno), significa una *realización altruista*. El **altruismo** es la tendencia a conseguir el beneficio del otro como el propio, surgida de la impelación motivacional de un ánimo *empatado* (así intuitiva como consideradamente). Por medio de la consideración empática se *identifica* —si no en la actualidad, sí en la existencia del empático— el estado sentimental [el ánimo] del otro con el propio, lo que impele a la consecución de su bienestar como parte del postulado entitativo; es decir, hay un *reconocimiento* de lo ajeno en lo Mío, una motivación hacia el beneficio del otro *por la identificación de su mal con mi mal y de su bien con el mío*. En efecto, el encontrar en el dolor ajeno al propio implica, a menos que se renuncie a la responsabilidad por él [a la consideración empática de él], que se identifique su alivio con el mío y que, por tanto, se *tienda* a su beneficio como un *motivo*, con cuya consecución *Me* realizo, es decir, sin miras a lo que de eso resulte, sino como una meta tan final como la estancia buena que irremisiblemente se busca siempre. Nuevamente —como con el trabajo— el altruismo sólo es tal cuando se hace *por necesidad*, y no cuando *por obligación*.

Pero la realización directa del bienestar del otro no es la única manera en la que la condición altruista culmina en el acto, hay otra forma, mucho menos franca pero mucho más constante (y, quizás, más importante y grave), que es la *actitud considerada*. Actuar de una manera considerada quiere decir que en la *determinación consciente* del acto [en aquélla que implica al conocimiento para llevarse a cabo] se encuentra a la consideración empática como un condición y, así, a la estancia del

otro como motivo que impele o inhibe la realización del impulso perenne por encontrase mejor; es decir, que al momento en el que se tienda a la *realización* de un movimiento extensivo [hacia la resolución de un deseo por el encuentro con el motivo] se tomará en cuenta, de entre todo lo que *se siga* del acto mío, la situación actual o posible del otro que sea afectado por lo que hago. Así, la determinación de mi realización *considera* al otro en su ejercicio y evita el mal que se proyecta que le pase como consecuencia. El enfrentamiento con la concepción imaginativa de lo que *llegara a ser* para el otro es equivalente a la proyección de la propia situación a partir de lo que está a punto de realizarse.

De esta manera, la actitud considerada hacia el otro provoca que en el acto se eviten las consecuencias *malas* para alguien más. Representa imaginativamente lo que será de mí, pero también lo que será del otro y lo manifiesta en la existencia, que perennemente apela a mi entidad, que a su vez es perennemente *responsable* [*responsiva*] por lo que *hace a sí* y, como en la consideración empática esta suposición {la de que lo de otro es lo de sí} se da, se le hace así también responsable por la situación que le signifique al otro de lo que yo hago. A una persona *considerada*, el sufrimiento posible del otro se le presenta siempre como un motivo determinante del acaecimiento de su actuación. Todo acto [toda incidencia del Yo-ente en lo real] está determinado por la existencia de un impulso motivacional, que siempre se da en función del cumplimiento del postulado entitativo; lo que varía siempre es el *modo* en el que se pretende realizarlo: éste depende de la historia de lo que Soy, de sus disposiciones y de cómo determine esto la concepción de su situación; es decir, que —básicamente— depende de lo que tiene enfrente (ya sensitiva, ya especulativamente), de la condición que le marquen sus necesidades vitales y del entendimiento y la sapiencia de los que disponga. Una *sapiencia* de que el otro es una existencia tanto cuanto lo es la mía, de que tiene un motivación [algo que persigue | un anhelo] y del sufrimiento que le implica su fracaso; una real incorporación de esta sapiencia —decía— implica que se deba *considerar* su situación [que se deba concebir {especulativamente} la proyección de lo

que del otro sea] y que esto lleve a que tal situación sea algo que se juzgue molesto o agradable, que se proyecte placentero o doloroso y a que el Yo, entonces, desee o repugne la realización del movimiento que ahora tiene más motivos que lo enfrentan y que compiten entre sí para ser el que más gravemente le llame a realizarlo.

El conocer que este acto que estoy a punto de realizar, que este movimiento que ahora ejerzo, que el impulso que *me mando* implica la aniquilación de la esperanza o de la felicidad de alguien es motivo que lo detiene, es dolor que desgarra y atrofia al cuerpo que lo pretende (si es considerado). Su dolor es el mío.

Así, la consideración del otro se presenta como una manera en la que evito la *maldad* del mundo y en la que se procura su *bondad*. Que el mundo sea, en general, motivo de lo agradable y no de lo repulsivo (que sea bueno y no malo), es —como ya se vio— la manera de realización que compete propiamente a los entes especulativos —esto es, humanos—. Empero, y como una anotación que no debe quedar sin hacerse, cuando se habla de la consideración de *el otro*, se hace referencia a lo que se dijo en el apartado respectivo (“El otro y su alteridad”, pág. 231); es decir, que se refiere a *todo ente* en el que se *re-conozca* la motivación y la sensitividad y así fue usada, por ejemplo, la palabra “persona”, no sólo con referencia a los humanos, sino también a los animales [entes animados] todos. Éstos, en tanto sensitivos, tienen así una existencia y una motivación, aunque no sean capaces de concepción imaginativa; tienen también sufrimiento y gozo, éxito y fracaso, se duelen y se placen de lo que les pasa, de tal manera que —quien así lo *sepa*— puede también considerarlos y reconocer su existencia en lo de sí.

La consideración del otro, que se basa en la capacidad considerativa en general, es la base de la actitud *responsable* ante el otro y de que en el momento de determinar su actuación, esté presente lo por-venir para el otro como consecuencia efectiva de lo que le pasa. Empero, la empatía intuitiva tiene una fuerza y un llamado mucho mayor, una objeción que ocupa enseguida toda mi atención y que me lleva a la búsqueda del alivio. La constancia, regularidad y *reflexividad* de la

empatía considerativa, sin embargo, son las que condicionan un *altruismo* más propiamente dicho, pues no se trata de una actitud aislada de conmiseración espontánea, sino que pretende un verdadero seguimiento de la estima del ajeno, es, entonces, una pro-curación también del otro, no ya sólo de mí. La diferencia entre la empatía instintiva y la considerativa es la misma que entre el arrojo ciego y el trabajo, pues no se trata sólo de una instintiva manifestación de la supervivencia (un *altruismo vital*); sino de que ese instinto —mucho menos manifiesto y constante que el egoísmo— trascienda el ciego impulso y se instituya como una referencia de la determinación de cada acto (un *altruismo existencial*).

El deseo sexual – el erotismo

El **deseo sexual** es la manifestación de una necesidad vital, como lo es el hambre; pero mientras que ésta última manifiesta por excelencia el impulso a la permanencia, la sexualidad manifiesta por excelencia el impulso a la *extensión* de lo que Soy. La necesidad sexual es la de *trascender mi entidad en pos de una ajena*; es el deseo, no de lo otro para su consumo, sino del otro para su disfrute. **§ 53**

Muy cierto es que la finalidad del instinto sexual es la reproducción de mi entidad, la resurrección [el resurgimiento] de mí mismo; es prolongar, en otro ente (nuevo y joven), lo que Soy, es un grito —entitativo— por vencer la muerte, aunque no la mía como individuo, sino la de la humanidad. Empero, la manifestación del instinto sexual es la tendencia hacia el otro como el motivo más imperioso de cuantos haya. Es decir, que aunque sea ésa {la re-producción} su finalidad entitativa, la tendencia existencial no es hacia el nuevo ente como tal, sino que a lo que se tiende es a la consumación del acto sexual, al encuentro con el otro, no como medio para la reproducción, sino como fin en la consumación misma del coito. Esta unión sexual (que para el deseo consciente es su finalidad) sólo por inferencia la conocemos como un medio del instinto de conservación; pero para la motivación entitativa que se pone en la existencia, encuentra su motivo sólo en el encuentro con el otro. El deseo sexual es el vitalmente más

sublimado, el que con más fuerza me tiende a lo ajeno y el que pretende un encuentro más lejano y más imposible que cualquiera.

El hambre es la más *cruda* tendencia a lo ajeno, mientras que el deseo sexual es la más *fuerte* tendencia al ajeno. La primera se tiende hacia su posesión y para su consumo; la segunda, hacia su encuentro y para su disfrute. Ambos manifiestan la insuficiencia de lo que Soy, mi finitud ante la realidad en la que Me muevo y de la que depende mi supervivencia; pero el hambre manifiesta la negación al agotamiento continuo de mi entidad [la negación al desgaste], mientras que el deseo sexual, la negación a la muerte definitiva [la negación al aniquilamiento]. El consumo es la afirmación de la realidad de mi *soledad*, que reclama de los otros entes el sustento propio; el acto sexual es la búsqueda de su —imposible— superación meta-física, que quiere alcanzar a los entes otros por sí mismos.

El deseo sexual y el hambre son las manifestaciones más graves a la existencia del postulado entitativo; están permanentemente determinando la actitud de lo que somos y determinando lo que me contacta a partir de la búsqueda de su satisfacción. Son, pues, los pilares que sostienen la determinación al acto de lo que Soy, la manera en la que pretendo moverme entre lo otro y lo que de Mí busca su satisfacción en el mundo allende. Si bien el hambre puede ser, en general, más apremiante, es le deseo sexual el que más fácilmente nos *arrebata* la consciencia [el que más rápidamente se sublima en la existencia] y que impele a su concreción en el momento en el que se encuentra con la ocasión de realizarlo; es más imperioso, mientras que el hambre es más constantemente manifiesto, pero progresivo; al final, cuando se contraponen, es la sexualidad la que domina, incluso hasta la muerte.

El impulso sexual me lanza en pos del otro, de su alcance: *el otro me encanta* y la manifestación de su existencia ante lo Mío me tiende hacia sí. Pero la tendencia no es hacia el mero enfrentamiento, ni aún a su encuentro, sino que va más allá; el deseo sexual es la manera instintiva en la que se pone de manifiesto su alteridad y se la pretende. Se pretende alcanzar al otro en lo de sí y *llenarse de lo que el otro es*. No se trata, como los más, de un deseo que se satisface ante un encuentro,

sino que la realización del acto sexual apunta hacia más allá de lo que es tangible; no hay, propiamente, una *carencia* en el cuerpo que deba ser saciada (no hay algo que *físicamente* me haga falta y que obtenga gracias a ello), ni tampoco se refiere a la seguridad de lo por-venir *Mío*, ni a ningún enfrentamiento presencial o represencial. La satisfacción —eternamente insatisfecha— del deseo sexual se da en el *orgasmo*, que es la culminación del sentimiento de plenitud sexual. El orgasmo no es sólo un sentimiento más que con-curre con y como muchos otros a mi existencia, sino que la asalta y la ocupa toda y la desvanece —por lo tanto— de su distinción y de su responsabilidad; es decir que no se trata de un sentimiento que —como todos los demás— se ponga en la existencia y que en su presentación *apele* a mi entidad y que ésta *responda* ante ella: no; se trata de uno que en su acaecimiento arrastra a la consciencia consigo y desprecia cualquier apelación o responsividad. Con el orgasmo, la apelación de la consciencia a un Yo —apelación que manifiesta siempre la *relatividad* de mi entidad respecto de las otras, y que patentiza la existencia de la motivación desde Mí y hacia lo otro— desaparece, quedando sólo el mismo estar y el sentir del otro conmigo. Ocurre, así, por el desvanecimiento de la responsabilidad sin el desvanecimiento de la existencia, el desvanecimiento de la relación Yo-otro, cuya sola manifestación implica ya la separación, pues de otra manera la relatividad [el marco relacional original (de lo otro respecto de Mí)] no tiene sentido ni posibilidad. Así, lo que el orgasmo significa, como culminación del acto sexual, es la posibilidad de superar —aunque por un instante— la individualidad de la existencia y de sentir sólo lo que del otro viene.

La culminación —siempre frustrada e imperiosa— del acto sexual es fundir la entidad mía con la suya en la misma.

La búsqueda del orgasmo no es un imperativo de supervivencia (uno no muere por su falta), pero sí es un imperativo vital (uno no puede renunciar a él). La plenitud de ser que se alcanza en el acto sexual como el desvanecimiento de lo existente significa al postulado entitativo de extensión de lo que Soy, que se da como una *comunión* con el otro. Esta comunión *sexual* con el otro no se agota en el mero entrela-

zamiento de los cuerpos, sino que es un común des-ensimismamiento en el que sólo queda el contacto con el otro como pura sensación sin sensor, por lo tanto, sin un sentido *para alguien*, sin apelación y sin responsabilidad. Es el abandono de lo que existe para simplemente existir en y con el otro con el que Soy.

La *comunión sexual* —sobra decirlo— no se da *de hecho* [no se alcanza en la realidad], sino que es un desvanecimiento de la perenne referencia de todo cuanto me existe a la mismidad existencial por causa y contacto del otro, y que me hace con él una sola sensación. El deseo sexual es, así, una búsqueda de esa comunión, del encuentro con otro para *unirme* [hacerme uno] con él.

La capacidad *reflexiva* del humano implica que los deseos vitales trasciendan su motivación instintiva y se manifiesten a la existencia como y hacia las eyecciones especulativas de la posibilidad de lo en el mundo incluyendo, desde luego, las consideraciones de las otras existencias. Es decir, que se manifiesten motivacionalmente significando [dotando de significado a] los *objetos* de la existencia y que, al mismo tiempo, *respondan* no sólo a lo que se les presenta en la sensitividad, sino también en la especulación y determinen así no sólo *este* acto ahora, sino que se presenten como finalidad en el juicio de cada eyección especulativa, translocando y transpresenciando el alcance de lo que apela a mi entidad y, del mismo modo, del tiempo hacia el que se tiende la búsqueda o huida de que se trate la motivación [la tendencia al movimiento] de mi cuerpo.

El deseo sexual, manifestado en la determinación de la consciencia reflexiva, es una impelación al otro *en su alteridad*, una búsqueda de la unión entre lo de ambos para *consagrarse* el uno al otro. La tendencia reflexiva producto del hambre es *narcisista* y su afán es hacia la *posesión*; en el caso del deseo sexual, se manifiesta a la existencia reflexiva como *erotismo* y su afán es hacia el *amor*.

El **erotismo** es la determinación existencial hacia el encuentro entitativo con lo otro y, de manera más grave, con el otro, y, de manera muy más grave con el otro-humano.

Cuando el erotismo se refiere a lo otro, esto otro es determinado como *bello*. Las cosas bellas se las quiere tener en lo *Mío*; su búsqueda no es como tal para encontrarlas, sino para disfrutarlas, para allegarlas a mí (no para incluírmelas, sino para que se hallen conmigo); la manera más eficaz en la que se consigue que lo objetante inhiera a mi entidad es por la contemplación: es percibirlos con la única consigna de apreciarlos en lo que son, de dejarlos llegar hasta lo mío para que lo integren [para que se unan], intento siempre fallido y que ante la ausencia de lo bello son anhelo de su presencia, nostalgia de la existencia colmada de belleza. Los objetos bellos nos llaman sin la pretensión de obtener nada de ellos, sino el disfrute de su belleza misma, aunque no resulte de ésta ninguna consecuencia *racional* [hacia principios y fines] o no se tenga ningún *sentido* [ningún *desde dónde* ni *hasta dónde*] de su contemplación sino el mismo disfrute; esto es, que es el tiempo en el que se vive con ellos toda su finalidad: *se agota la utilidad de la belleza en ella misma*. La tendencia hacia lo bello busca lo que se desea no para consumirlo, sino para consagrarse a su disfrute y a dejar que *me encuentre* la entidad de eso que me llama por su aparición. La *atracción* hacia lo bello implica la querencia de *unirlo* a lo que Soy, de conformarse a ello o viceversa para estar siempre en la situación del disfrute. Pero la belleza sigue relativa a la *otredad* de lo ajeno.

Lo erótico no se mide por parámetros de racionalidad ni de sentido, sino que es un llamado de lo que Soy para recibir al otro en mi seno, para ser más siendo con otro uno solo. Ni el acto ni la tendencia eróticos buscan algo que *se siga* del acto mismo como para que aplaque el deseo del llegar a la entidad ajena. No hay consecuencias de eso, el interés está de lleno puesto en la propia remontación de la distancia de lo que Soy a lo que es. La tendencia erótica *trasciende* todo parámetro de *razón* y de *juicio* porque el interés en el otro es desinteresado, por el mero disfrute de la entidad del otro.

El erotismo hacia *el otro* pretende alcanzar su entidad para fundirse con ella y para *dedicarse* a *su* ser. Puesto que es imposible que se dé tal alcance entitativamente, la búsqueda tiende hacia lo que del otro se

me manifiesta: su existencia, su motivación, su sentir, su pensar y su actuar.

Tratar de alcanzar a alguien en su alteridad implica llegar a su motivación y a su encuentro con lo que lo hace ser como es y determinarse como se determina. No se trata de una consideración, ni responsiva ni de aprendizaje de lo que él es, puesto que no se trata de comprender lo que *le pasa*. El impulso es al encuentro del otro en su alteridad, no a la presentación de su situación ante mi entidad. Pero la alteridad del otro se halla separada de Mí por mi piel y por la del otro: la tendencia no es alcanzarlo en lo que *le está pasando*, sino en lo que es fundamento de ese pasaje: la pretensión es encontrarse con la fundamentación de su existencia. Se tiende a la motivación de la persona que se desea, a su propia *responsividad* por lo que le ocurre de sí mismo y por lo que del mundo lo toca: es llegar a su determinación entitativa.

Pero esta tendencia erótica [este deseo de llegar a unirse con la entidad del otro] no encuentra consumación posible, ni, por lo tanto, satisfacción de su impulso. Es un deseo condenado siempre a la frustración, pero nunca al fracaso. Cualquier intento, cualquier manera en la que se pretenda llegar a ayuntarse con otra entidad terminará en una aproximación fallida, pero que, al fin, constituye un *saboreo* de su posibilidad y el deseo incesante prueba que es así, aunque en la realidad es imposible. El acercamiento a la entidad del otro, por la aproximación a su existencia e incluso a su cuerpo, es la ilusión que mantiene viva la esperanza, por otro lado instintiva, de *realmente* alcanzarlo y de realmente fundirse y hacerse lo mismo ese que me ve y Yo que lo veo. Sucede, como dice Levinas, que «se nutre […] de su hambre»[A].

El *deseo metafísico* leviasiano es el erotismo hacia el otro: el esfuerzo por alcanzarlo en su alteridad y llegar, sin embargo, tan sólo a descubrir su imposibilidad. Lo que el otro existe lo existe desde sí, desde su propia soledad y apartamiento y no está al alcance de mis sentidos, ni

[A] 1.I.1 "Deseo de lo invisible". En *Totalidad e infinito*. p. 58. Levinas, fenomenólogo al fin, no alcanzó a ver que este Deseo de lo metafísico es una manifestación erótica ni que el erotismo es una extensión del instinto sexual.

menos todavía de mi entidad; el inmenso alejamiento de ser aparte uno del otro es insalvable. Ni aún la comunicación lo permite, pues lo que me enfrenta no es el otro, sino el producto de su acción al que Yo tengo que darle el sentido *desde Mí*.

La amistad y el amor son las actitudes más notorias que manifiestan el erotismo; la primera de ellas con menor fuerza que la segunda. La *actitud amistosa* es la que tiene un deseo de interés genuino por lo que es del otro y de encuentro con lo que desde sí se llegue a tener. Por lo común, esta atención se limita a algunas personas, en las que se ha reconocido una cierta atracción por la realización de su ser y por eso se pretende el encuentro con su entidad y su motivación. Hay también quien no hace mucha discriminación y que se interesa por la entidad del general de las personas, y esto muy frecuentemente se refleja en una genuina amabilidad. La amistad, pues, lleva a un interés por lo que el amigo es y lo que tiene que decir, se le estima y se pretende tenerlo conmigo y contar con su presencia. Hay un deseo por mantenerse juntos y por alcanzar lo que el otro manifiesta desde sí.

El **amor** es la más grave tendencia erótica de cuantas haya: es ir en pos de la unificación con el otro de tal manera que se ponga la imposible consecución del ayuntamiento con su entidad, de la unificación y fusión con él por encima de la realización de lo que Soy, o, más bien, como única —o casi única— realización posible.

La tendencia erótica amante es fortísima, pero se enfoca en una sola persona, que es aquella con la que se busca la *comunión*. El amante se afana en la búsqueda —por siempre fallida— de la unión con quien ama, de compartir la entidad, la motivación, el acto y, en fin, *la vida* en todo tiempo; hay un empeño por que quien amo sea siempre conmigo y Yo ser siempre con aquél sin distingo, sin separación y sin muda. Se pretende atender siempre lo que es, lo que le pasa, lo que hace, lo que piensa: Todo es un intento fallido por identificarse entrambos y por superar la barrera infranqueable de la piel del otro; ni todos los besos pueden encontrarlos, ni todos lo abrazos fundirlos, ni todos los coitos unificarlos y se siente al final la derrota: la impotencia de los brazos, aunque fuertes y del conocimiento, aunque mucho para superar la

solitaria estancia en el mundo y en lo real. Aunque el instinto y el orgasmo nos digan lo contrario: el amor es irrealizable, siempre los amantes serán separados.

El erotismo amoroso, de tan fuerte, también encuentra parcial satisfacción y esperanza en los actos, en las maneras, en las palabras, en la promesas de eternidad del presente en el que, aunque físicamente, se tienen entre sí los amados y se procuran como si efectivamente fueran el mismo. El amor se vive, aunque no se consume jamás, y precisamente por eso: «se nutre de su hambre». Ante la condena al esfuerzo incansable, pero sin esperanza de culminación, es el mismo andar la meta que se persigue, es día tras día encontrarse con el dolor y el anhelo, con la esperanza y la frustración, pero siempre con un motivo que trasciende el alcance interesado de las razones y del sentido.

La abnegación

§ 54 La **abnegación** es una renuncia a *Mi* realización en pos de la realización ajena; es despreciar lo que de Mí pueda ser por lo que del otro sea a partir de un acto.

El acto abnegado siempre viene por una ponderación de lo que será de mí con lo que será del otro o de lo otro, en la que lo que me proyecto para mí como malo o bueno siempre tiene menor peso que el de lo que me proyecto como malo o bueno para el otro. Esto implica que haya una empatía (intuitiva o considerativa) para con el otro (en su alteridad o en su humanidad).

La renuncia a realizar el impulso al que lo que Soy me impele siempre se da porque aparece un motivo repulsivo o deseado más fuerte, y que surge a partir del movimiento que implica tal realización. La abnegación, como renuncia, supone que son *para Mí* más repulsivas las consecuencias *para el otro* de mi hacer o mi dejar hacer que el deseo que me tiende al movimiento o a la permisión del acto de otro. La abnegación requiere que haya un motivo de deseo y que se me presente la posibilidad de su realización y que, al mismo tiempo, me objete (como reflexiva) la situación —buena o mala— del otro a partir de lo mismo y que entonces el Yo se incline por el deseo del gozo ajeno o por

la repulsión de su sufrimiento antes que por buscar lo que *desde mí* me mueve.

La renuncia de la que aquí se habla ha de ser *deliberada*; esto es, tiene que resolverse a partir de la deliberación entre el impulso que me reclama y las consecuencias para otro malas de la realización de tal reclamo; tiene que determinarse por el conocimiento de que lo que resulte para el otro importa más *para mí mismo* que lo que sea de Mí. Esto no quiere decir que se dé una comparación *objetiva* de lo que vaya a suceder con cada uno, pues siempre habrá quien prefiera terminar exhausto por cargar a su hijo antes de permitir que él se canse un poco. La ponderación se da a partir de la subjetividad de ambos, de la consideración de qué tanto sufre él por el cansancio y qué tanto sufro yo por la exhaustividad; siempre se tiene que partir de esa consideración pero, además, está la *importancia* que la entidad del otro tiene para lo que Soy.

El erotismo permite que lo que Soy tienda a la entidad de otro como un motivo final y que la aprecie por el solo hecho de *ser* {lo que es}; ese aprecio es el que se juega en el momento de ponderar las situaciones proyectadas de ambos. La amistad, el amor sexual o el filial [en general, la tendencia erótica a la entidad ajena] dictan cierta importancia de la entidad amiga o amada *para lo que somos* y he aquí que se da que un gran sufrimiento mío puede valer menos para Mí que un pequeño sufrimiento del que quiero.

Mi entidad es responsiva por lo que pase a mi existencia, y la capacidad reflexiva me impele también a responder por el pasado, por el futuro y por la situación del otro. Pero, aunque tengo responsabilidad de todo ello, sólo tengo *determinación* sobre mi actuación [sobre el movimiento de mi cuerpo] y, más limitadamente, sobre el juicio que haga de lo que me pasa. De esta manera, del dolor mío por el que respondo tengo la facultad de *aceptarlo*, mientras que el del otro, por el que también soy responsable, sólo me queda imponerlo (por mi hacer o mi dejar hacer) sin poder aceptarlo o rechazarlo, lo cual me lleva a la decisión de soportar el dolor propio o de soportar el dolor ajeno con

migo como causa. El no aceptar lo primero se llama *pusilanimidad*; lo segundo, *abnegación*.

Hay quienes son capaces de abnegarse con facilidad, ante casi todos, sin que conozcan incluso a las personas a las que sacrifican su realización. Bien puede tratarse de alguien que valora en muy poco lo que es y lo que le pasa, que tiene por costumbre el sufrimiento y que no se atreve, en cualquier caso, a realizarse por temor de su fracaso o por algún agente que constantemente se lo impida; también puede ser que se trate de un caso diametralmente contrario, de alguien que tenga a su valor en mucha estima, de tal manera que aprecie su propio dolor en poco, pues su dignidad es la que no le permite que se encuentre ante sí mismo como sufriente no habiendo *razón suficiente* para ello. En cualquiera de los dos casos, tiene que haber un convencimiento de que no se tiene ningún derecho sobre el otro, se *sacraliza* su alteridad y se le mantiene fuera de toda exigencia, de toda superioridad instructora: la entidad del otro se debe mantener como desde sí se dicte a su realización y la realización de lo mío puede frustrarse porque no significa nada, comparado con el hecho de haber obligado al otro a sufrir sin tener determinación de aceptar o rechazar tal sufrimiento (sin derecho sobre su estancia). El derecho de la renuncia se puede exigir de uno mismo, pero la alteridad del otro se mantiene más allá de toda exigencia posible de resignación o de padecimiento.

La abnegación, por lo general, se da ante aquél que es considerado más débil, menos capaz que Yo, o ante aquella entidad cuyo bienestar se tiene como gran motivo, cuya realización debe permanecer *inmaculada*, es decir, de aquella entidad ajena que es sagrada como nunca podrá serlo la propia.

Es la distancia la que permite la sacralización de la alteridad. Es el hecho de nunca poder alcanzarla para ser de sí lo que me provoca para buscar otra manera de entregar mi existencia a la suya: rindiendo mi realización y mi motivación a favor de las de aquél. El imposible encuentro con la entidad del otro que amo es lo que la hace *de por sí sagrada*; la que obliga al respeto ante aquello que se manifiesta por su cuerpo físico y por sus actos en el mundo, pero que escapa al asimiento de mis manos

y a toda interacción directa con mi cuerpo; escapa *hasta en su forma* a lo que puedo recibir de lo otro. Lo de Mí es lo profano, aquello con cuya interacción lidio siempre, lo que puedo *determinar* en su forma a partir de su dación, lo que puedo negar o aceptar, lo que puedo, en fin *sacrificar* porque es *lo que me toca* en cuanto ente. La alteridad permanece sagrada porque no se puede *tocar*, ni aún conocer.

Pero no es que todos, para todos, consideren sagrada la alteridad; el egoísmo y, más todavía, la violencia implican una desatención de la alteridad y su cosificación [consideración sólo en cuanto a sus cualidades cósicas]. El amor, la amistad y la responsabilidad son lo que tiende a *sacralizar* la alteridad de los que me acompañan y que me *aproximan* o a los que quiero aproximarme. Es el *eros* el que fundamenta los dos primeros y la consideración empática, la última. La abnegación puede llegar al límite de sacrificar toda la posibilidad de mi ser: a preferir la aniquilación propia que el malestar o la disminución de la entidad distante y sacra.

La preferencia por mi muerte sobre el sufrimiento del otro implica que la aniquilación de lo que Soy no significa un gran sufrimiento, aún a pesar de que la idea de la nada es nauseabunda, y que, por el contrario, el hacer o dejar hacer daño a la entidad que Yo aprecio tanto me sería insoportable; esto es, que la entidad por la que me sacrifico, *en su vida*, me vale más de lo que Yo puedo valerme. El *sacrifico* es la sacralización del otro o de lo otro (pues también por una causa ideológica se puede el sacrificio) por lo que se muere a tal grado que *se sabe* que mi estancia está sólo dedicada a mantener la entidad del otro; tal sacralización es el producto de una tendencia erótica inmensurablemente grave, un abandono completo de la realización de lo que Soy desde el ámbito especulativo [un abandono de la necesidad del trabajo] para convertir al imposible alcance y protección del ente amado en mi único motivo, y lo relativo a ello en lo único que apela a mi entidad y que merece mi juicio y mi consideración, incluso a pesar del resto de las necesidades, del hambre, del frío, de la pérdida de la habitación.

El erotismo desenfrenado puede, así, reemplazar toda consideración y todo postulado en aras del disfrute de la presencia del amado,

de la contemplación de su belleza y del cuidado de su sacratísima entidad, cuya fusión con la mía es inalcanzable, y que por lo mismo sólo puedo entregarle con la dedicación de mi ser al suyo.

Sección Tres: DEL ESTAR VIVO

No es verdad que vivimos
no es verdad que duramos en la tierra
¡Yo tengo que dejar las bellas flores,
tengo que ir en busca del sitio del misterio!
Pero por breve tiempo,
hagamos nuestros los hermosos campos.

ANÓNIMO DE CHALCO. *Enigma de vivir*

Capítulo VII: La libertad

En efecto, por el solo hecho de tener conciencia de los motivos que solicitan mi acción esos motivos son ya objetos trascendentes para mi conciencia, están afuera; en vano trataría de asirme a ellos: les escapo por mi existencia misma. Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre.

J. P. SARTRE
El ser y la nadad. 4, I-I

Del significado de *ser libre*

Ser **libre** quiere siempre decir *ser libre para ser feliz* o más bien, *para buscar el Bien*. **§ 55**

Libertad es siempre liberación [libertarse]. No se trata de una estancia particular de mi entidad, ni de una propiedad inherente al Yo que se tiene o no se tiene, sino que es una transición de una menor a una mayor potencia para *Mi realización*: es liberarse de lo que Me disminuye o Me contiene para conseguir la concreción de a lo que me tiende mi entidad, del impulso motivacional del Yo; es decir para concretar en el mundo el bien-estar. Se trata, al final de cuentas, de la condición ontológica —irrenunciable imperativo existencial— de la *actualidad*, que se manifiesta en la determinación *por mí* de lo que hago. Esa perenne exigencia entitativa del acto [esa imperiosa exigencia de hacer de lo real lo que me conviene], junto con la condición *solitaria* en la que se es, es la que me obliga a la *realización autónoma de lo que Soy*, sin poder escapar

de la actualidad de ser y sin poder renunciar a que todo lo que hago *Me* obedezca.

Todo actuar *mío*, todo lo que puedo encontrar como consecuencia de mi voluntad, lleva impreso ineludiblemente la marca de lo que Soy, y no sólo eso, cada pensamiento del que soy consciente es ex-presión que mana de la propia entidad hasta alcanzar e irrumpir en la condición existencial, aunque es manifiesto únicamente para mí. Cualquier ética, cualquier moral, no puede sino sustentarse sobre de esto: que soy responsable por lo que Soy. Si bien la realidad de lo ente es algo más allá de mí, algo inasible, algo inalcanzable esto no obsta para encontrarme, sin embargo, situado en la realidad. Pues bien, esta *realidad* que sólo por sus manifestaciones me es conocida, tiene una repercusión efectiva sobre mí, pero Yo también la tengo sobre ella. Que no pueda cambiar sus leyes naturales, que no pueda contrariar lo que sucede en el mundo, que no pueda, en fin, penetrar en lo que *es* en ella, no quiere decir que no haya una incidencia desde mí hasta donde está lo demás.

Mis actos [mi incidencia en la realidad] están constreñidos *en su determinación consciente* por una manera [por *mi* manera] de saber-entender el mundo, pero no es posible que se actúe con conocimiento *total* de la forma en la que opera el mundo y de lo que repercute mi actuación: esta es la condición esencial del ser libre: la finitud. Sólo de los entes finitos es dable decir que son libres, pues sólo ellos encuentran *para sí* obstáculos de los que liberarse; no hay algo así como una *absoluta* condición de libertad, sino que es siempre relativa a algo: soy libre *de* tal o cual cosa, pero no es que se obtenga para siempre *una* liberación en términos entitativos esenciales, sino que tal es siempre relativa a lo que impedía mi realización: liberarse es, así, *destruir la impotencia* de hacer algo. Empero, es precisamente por la impelación irrenunciable y continua a realizarme —que se manifiesta espontáneamente a lo que existo— que se consuma desde mí la *determinación libre* de lo que Soy.

La libertad *absoluta* no debe entenderse como *poder* realizar cualquier cosa que se me ocurra, sino sólo las que *quiero* [las que se me presentan como un motivo]. Ser absueltamente libre quiere decir que

no haya ningún obstáculo para la consecución de aquello *allende* Mí que me llama por el deseo manifiesto a mi existencia. Entonces, la liberación se refiere a ser libre *de* lo que me estorba *para* conseguir *mi* realización plena; esto es, se refiere a concretar en el mundo siempre *lo bueno* y esto significa que no hubiera necesidad de trabajo ni de frustración o fracaso en su alcance. Al fin, ser completamente libre significaría ser completamente *soberano* del mundo todo; pero la soberanía de mi entidad se agota *en lo aquende*, y es esta condición autónoma la que puede entenderse, en cierto sentido, como una *condición* de libertad, pero en este trabajo se hará una distinción precisa entre ambas: la libertad es de lo que estorba a la tendencia a la *realización*, y la autonomía entitativamente relativa es de la motivación y de la responsabilidad ante lo en la consciencia[A].

Como ya se había planteado, hay dos *tendencias libertarias* contrapuestas, cuya elección se deriva de las instancias del Yo, y que persiguen {ambas} la identificación entre lo que hay en el mundo y mi voluntad para *liberar* mi impulso realizativo: la una, que pretende cambiar la realidad hasta hacerla a mi voluntad; la otra, que pretende cambiar mi voluntad hasta hacerla a la realidad.

La **liberación contra el Yo** consiste en encontrar la conformidad de lo propio con lo real-mundano, esto es, pretende estar acorde con la realidad: *busca la evasión del sufrimiento por la aniquilación del sufrimiento mismo*, y no por el encuentro satisfactorio con su motivo. Se trata de no contrariar lo real con lo deseado *para superar el sufrimiento* [para conseguir el bien-estar]. En este sentido, somos libres porque nos liberamos del Yo y de sus manifestaciones: de nuestros deseos y de nuestras repulsiones, y nos alejándonos de toda *determinación de nuestra actitud* que se resuelva en el encuentro con algo allende lo que somos y que, por eso mismo, no está *asegurado*. Se parte de la sapiencia de que el sufrimiento viene de la frustración y del fracaso del encuentro con el

---

[A] Es decir que, en cuanto que condición entitativa, lo que suele mentarse por "libertad" (el poder *sólo* desde sí determinar el acto propio) se denominará "autonomía *relativa*"; en tanto que por "libertad" se referirá al *ejercicio libertario*.

motivo que nos llama y se pretende evitarlo por medio del acallamiento de la estridencia de los motivos y por el *dominio sobre el juicio* {de agrado o de molestia} de lo que nos pasa, disminuyéndolo, intentando que sea insignificante la ventura o la desventura de lo que no depende de la entidad propia; *se pretende renunciar a pretender ser soberano de lo que escapa fácticamente de toda soberanía [del ente ajeno]*. Hay la pretensión de ser motivado lo menos por lo que es fuera de la posibilidad de la determinación absoluta desde mí y lo más por lo que es propio y que, por tanto, estoy siempre *en poder* de conseguirlo.

En el fondo, de lo que se trata es de admitir que la vida con sus acontecimientos y que la realidad de lo ente en general nos es desconocida en su por-venir, por lo menos en lo que se refiere a sus designios más profundos y de que el sufrimiento viene de la tendencia a alcanzar algo a lo que no podemos llegar, a consumir lo que está alejado de nosotros o a estar en una situación en la que no podemos ya o no todavía o nunca podremos estar. Es decir, se busca que lo que nosotros deseemos y lo que hay en el mundo sean lo mismo; y, por lo tanto el reconocimiento de la verdad y de la falsedades son la manera en la que mejor se encuentra la forma en la que se debe procurar tal situación. Esta pretensión se manifiesta muy notablemente en las filosofías socráticas y en los ideales religiosos ascéticos, y viene de reconocer la inexorabilidad de lo que pasa en el mundo respecto de la humana potencia, pues eso pertenece a un orden más grande, en el que no podemos tener mayor incidencia: el mundo es como es y el rechazarlo así sólo conlleva sufrimiento: «El destino conduce al que se somete y arrastra al que se resiste»[A], dice Séneca. La solución es con-formarnos con el mundo [adoptar la forma del mundo]. Ya que no podemos modificar la manera en la que el mundo necesariamente se desarrolla; ya que no podemos contrariar a nuestro destino, lo que procede es, para evitar el sufrimiento, controlar nuestros deseos para que no se refieran a algo que *no esté en nuestras manos*, a algo que se encuentre en la inseguridad de lo que

---

[A] «Fata volentem ducunt, nolentem trahunt» — SÉNECA, Lucio Anneo. *Epístolas Morales a Lucilio*, "Epístola XVIII", 4.

está allende Mí y mi soberanía. El fin, pues de esta manera de entender el mundo es llegar a la *autarquía*, al gobierno de uno mismo y a la *autosuficiencia* por medio de la *autodeterminación*. Y es este punto el que, en este sentido, se concibe la libertad: libre es el hombre capaz de autodeterminarse, el que puede controlar *sus* deseos y *sus* apetencias: libertad es liberarse de la esclavitud de los instintos y de los deseos que arrastran al alma humana hacia el sufrimiento, pues, «¿qué puede faltar a quien se coloca fuera de todo deseo? ¿Qué obra externa necesita quien ha recogido todo en sí mismo?»[A]

No se trata de liberarse de los deseos en el sentido de no tenerlos ya, sino en el de que —y esto se ve muy bien en la concepción estoica— la *interpretación* de ellos (y de las cosas del mundo) los considere como son *en la realidad*, esto es, ni buenos ni malos, puesto que la bondad y la maldad ocurren por la apelación a la entidad que los vive y en donde sí cabe esta distinción (por el dolor y por el placer). Esto también puede darse por la renuncia al deleite de lo que se ofrece como tal (para no sufrir con su muy posible pérdida) y con la aceptación de la estancia entre lo precario pero seguro y constante (para no sufrir por la condición que, al final de cuentas, sólo puede ser tal si Yo lo concibo y lo juzgo así).

Al final, en el extremo de esta liberación de los obstáculos para evadir el sufrimiento, se encuentra el ascetismo. Liberarse absolutamente sería —en este polo— el ideal ascético de suprimir completamente las necesidades y, con ellas, los deseos y, con ellos, el sufrimiento por la frustración y por el fracaso: la *santidad* schopenhaueriana, que termina con los sufrimientos de lo que Soy.

Pero está también la tendencia contraria, la que afirma que lo bueno, la evasión mejor de todo sufrimiento, no está en la supresión de la motivación por temor del inminente fracaso ante la inseguridad de lo allende, sino en entregarse por completo a su consecución *siempre con éxito*.

[A] SÉNECA, Lucio Anneo. *De la vida bienaventurada*. XVI, 3.

La **liberación contra el mundo** consiste en transformar lo ajeno, en cambiar lo en-torno para que coincida con lo que *mis* deseos reclaman. Se sigue bajo el mismo postulado, bajo el mismo principio de conformar las cosas y Mi voluntad, pero en un sentido diametralmente contrario: son las cosas, es el mundo allende el que tiene que modificarse para coincidir con lo que *nos* apetece; no son nuestros apetitos los que tienen que ceder y verse destruidos, no soy Yo ni mi motivación lo violentado, sino lo real y lo mundano; y no se trata de un mundo que sólo incluye cosas, sino de un mundo en el que también hay personas. Ésta es una segunda concepción de lo que es la libertad: hacer lo que Yo quiero, no de mí mismo, sino del mundo, tal como lo manifiesta Calicles a Sócrates en el *Gorgias*:

> ¿Cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de su deseo.[A]

La esclavitud (condición contraria a la libertad, en la que se está constreñido al cumplimiento de la realización de otro en vez de la mía) se opone a la felicidad [al bienestar] porque impide que me dedique a la realización propia, que me encuentre con lo que llama a mi motivación y que concrete mis deseos en lo real. La condición *materialmente* esclava —así tomada en atención a esta concepción del bienestar (y, por lo tanto, de la liberación [de ser libre para alcanzar el bienestar])—, impele a que el sufrimiento se palie por la consecución de todo capricho que ocurra a la existencia, que se satisfaga todo impulso, entre más grande mejor. Se trata de dejarlo que sea más fuerte, tanto cuanto se pueda, para que la satisfacción también lo sea; la virtud consiste en que se pueda hacer a un lado todo cuanto estorbe y en prevalecer mi motivación sin atender al otro, sino sólo en tanto *lo* otro. Esto es, se dice,

[A] PLATÓN. *Gorgias*, 492a.

conformarse con lo que manda la naturaleza, pero no la del mundo, sino la del Yo.

El mundo tiene que hacerse a los dictados de mi voluntad para paliar el sufrimiento y la búsqueda de que efectivamente así ocurra es la que guía a mi motivación. Pero tal búsqueda es, en sí misma, sufrida, pues el fracaso es inherente al capricho: lo que es en la realidad está fuera de nuestra determinación y, por tanto, escapa del control de mi voluntad. Todo lo que me dicte mi motivación me compete a mí, pero lo del mundo allende permanece inalterado aunque yo sufra por él o aunque lo necesite, lo mismo que si me es indiferente o si disfruto de contemplarlo. Pero mi existencia —que es sensitividad—, en cambio, se hace toda al dictado de la búsqueda y de la tendencia. El deseo mismo es un sentimiento molesto que encuentra alivio con lo allende, de tal manera que la búsqueda del bienestar como la satisfacción de los deseos implica ya la entrega previa al mal de la carencia; entrega, digo, porque el dolor que manifiesta el deseo bien puede no ser juzgado molesto, esto es, que se *desatienda* la manifestación motivacional de mi entidad. De otro modo, el ímpetu con el que llegue lo de Mí como inclinación al acto sería tal que cada instante en el que se suspenda su consecución sería uno de sufrimiento o de desesperación, si no se vislumbra la posibilidad de conseguirlo. Los concupiscentes, entonces, respecto de la satisfacción del deseo, «se atormentan cuando les falta y se asfixian con su abundancia»[A].

De otro lado, este concepto de bienestar (y, por tanto, de libertad), implica que se *atienda*, si no con exclusividad, sí al menos con primacía a lo aquende por sobre lo allende; es decir, que se tenga una *desconsideración* por la alteridad, y que sólo se tome en cuenta la situación del otro en tanto otredad y *en función* de lo que *conviene* a mi realización. Es decir, que se busca que *lo de mí* se satisfaga sin considerar lo que sea de los otros (humanos, animales, plantas) sin *saber* que en ellos existe un mal posible —sólo *entendiéndolo*—. Esto implicarían que se conociera [que se sintiera en la existencia] que no es el *bien-estar* general de lo del

[A] SÉNECA. *De la vida bienaventurada*. XIV, 1.

mundo lo que se consigue, sino una particular satisfacción; por supuesto que, si no se considera la estancia del otro, sino sólo la propia, sí se da el bienestar egoísta pero para que una tal estancia buena perdure hace falta que se consiga otra satisfacción y una más y otra en cada momento.

Este concepto de libertad, pues, tiende a lo real para hacerlo *habitable*, para hacer sus determinaciones conformes con mi conveniencia y para disponer de lo ajeno que me objeta para mi consumo. Es decir, que esta tendencia busca eminentemente al *trabajo* y a la *posesión*, pero con el egoísmo característico de quien así mismo concibe el bienestar: como el trabajo implica desgaste y el desgaste dolor, se busca *poseer* la capacidad de trabajo de alguien más y disponerla para el cumplimiento de mi motivación: se busca *apoderarse* [*poder* disponer incondicionalmente] de lo en el mundo.

Éste es el concepto de la libertad que domina en la civilización occidental contemporánea, la de *hacer en el mundo lo que quiera*, más, ¿de qué puede servir la libertad de *hacer* cuando la autonomía del *querer* está mancillada por los dictados de la moral, de lo social, del mercado, sin consultar a mi entidad y al mundo si es así? Es decir, si no Me interrogo por mi motivación y por la *necesidad* del mundo de ser como ahora es, ¿cómo es que voy a *realizar-me*? Se permite {ser libre de} buscar *en el mundo* mi bienestar, previo dictado de lo que estar bien significa, y significa desconsiderar la alteridad de todo lo ente, significa limitar la atención a la buena estancia a la del Yo *desde su motivación egoísta*.

De las maneras de ejercicio de esta *libertad contra el mundo* —la posesión y el trabajo— ya se ha tratado más arriba; de la *libertad contra el Yo* —la autodeterminación— se trata enseguida.

LA AUTODETERMINACIÓN

§ 56 De lo que se trata aquí es de la libertad como una *determinación* efectiva de lo humano; es decir, como el constreñimiento de la manera en la que se da el *acto* que ahora soy por una *determinación previa* de mi actuación. La reflexión posibilita que se encuentre la posibilidad del mundo sin

contactarla efectivamente; ante eso, también se manifiesta la posibilidad de ser yo *en la situación posible* de lo objetante y de lo sujetante [de la existencia toda] y, desde aquí, desde el ahora en el que me enfrento al la apelación especulativa y *respondo* por ella, manifiesto la preferencia por lo que me aparece *más bueno*. De esta manera, lo que Soy manifiesta a lo que existo la posibilidad del mundo que más conviene al bienestar y así, esta decisión se aprende en primer término y, con su ejercicio constante, se incorpora a lo que Soy; esto es, llega a formar parte de la *determinación* motivacional de mi entidad. Una manera de determinar la actuación es haciendo el pro-pósito de reaccionar de tal manera ante una situación proyectada

La libertad, como posibilidad de que lo que es ahora hubiera sido de otra manera, no existe. En la realidad, todo está *determinado* por su propia entidad; lo que sucede, *sucede* porque no pude *ser* de otra manera. Lo pasado no *puede* ser cambiado, ni tampoco lo presente; lo que se *puede*, siempre se puede en un futuro. Cuando se dice que el pasado *pudo* ser de otra manera, ésta posibilidad sólo se entinte desde un más pasado [desde un momento previo al que *hubiera* sido distinto], nunca desde sí mismo; pero, para que ese más pasado pudiera ser distinto, hace falta todavía un momento aún más pasado que así lo determine y, en fin, que por lo menos una cosa *sea* de diferente de lo que *es*.

En lo real [en lo que es] los entes y su actualidad no *pueden ser* ni *pueden no ser*; simplemente son y su entidad no admite *negación* de sí, pues es su afirmación lo que determina su {acto de} ser mismo. Las *posibilidades* siempre se *presentan* ante lo que Soy en la dimensión ontológica existencial {como concepción de lo sensitivo} y, de manera muy más extendida, en la dimensión especulativa de mi entidad: por razonamientos, por pensamientos, por sub-posiciones, por consideraciones y por la apelación que éstos hacen al Yo ente, que responde con la especulación de un mundo posible distinto, por lo general mejor. Cuando esta respuesta se refiere al pasado en un *hubiera* inefectivo, no puede más que contribuir al mejor conocimiento de lo que el mundo fue y, si es el caso, de lo que Soy por lo que fui; cuando se refiere, en cambio, al *futuro*, implica la *determinación* de mi motivación para alcan-

zar eso bueno, y que, cuando se trata de lo *allende*, quizá se pueda conseguir con el trabajo, pero, si se refiere a lo *aquende*, se vuelve una *convicción* de cómo se *debe* manifestar mi entidad cuando le suceda efectivamente lo que ahora vive sólo en la especulación. En el primer caso, se determina a la motivación actual y se maniobra para hacer del mundo eso mejor; en el segundo, se determina la motivación posible y se convence a lo que Soy de hacer-se mejor.

Si la libertad es libertarse de lo que impide el bienestar, entonces esa liberación consiste en el *aumento de la potencia* [de la posibilidad de realizarse] de lo que Soy. Si se concibe la libertad como *libertad contra el mundo*, el aumento de esta potencia significa que *posea* más instrumentos y más fuerza para incidir en lo real *en mi favor*; si, en cambio, se concibe como *libertad contra el Yo*, el aumento de la potencia significa que se tenga un mayor entendimiento-sapiencia de las rationes y una mejor *consideración* de lo en el mundo, pues es de esta manera —por la concepción especulativa y sensitiva (que se fundan en las instancias de lo que Soy)— como consigo auto-determinarme más allá del impulso inmediato.

La posibilidad, aunque tenga como referencia última a lo que hay en la realidad, sólo acaece en el campo del conocimiento; no hay entidad posible, sino entidad actual, la posibilidad de lo entitativo, para darse, tiene que existir en el conocimiento [en la consciencia] y, así, no se trata ya de la dimensión entitativa. El principio de no contradicción es un principio epistémico porque es un principio ontológico. Los entes son en un eterno presente, no hay la posibilidad de que *ahora* salgan de su ser para contrariarse *ahora*. Así, carece de sentido el hablar de la posibilidad en tanto se atienda a la mera entidad; los entes son como son y se manifiestan desde lo que son, y no es posible ser {en presente} de otra manera. La libertad no se juega en la posibilidad de escapar a lo que Soy, no se juega en el *no ser yo*: se juega en el *ser yo de diferente manera*. Tener libertad [carecer de obstáculos] para determinarse no significa hacerse espontáneamente otro con las disposiciones que se imagine, sino auto-determinarse *en la actuación* a partir de la consideración especulativa de una mejor o menos-peor posibilidad de Mí o del

mundo. Tal autodeterminación se consigue sólo a partir de la dimensión especulativa, por lo que es particular de la humanidad.

Es la consciencia [el conocimiento] de lo que se *discierne* la que permite que se dé la libertad. Es por la capacidad de *representar imaginativamente* ante lo que Soy las posibilidades del mundo y de mí mismo *para que se incline* por alguna *en la que encuentre un bien mayor* que *me determino* a conseguir la realización de ese mundo mejor: La dimensión especulativa me permite que sea apelado *en el mismo tiempo* por varios mundos posibles, de los cuales todos suelen implicar así sufrimiento como gozo (si bien en diferente grado y asociados a diferentes situaciones); esto conlleva el discernimiento de lo que *hago* para *bien* y para *mal*. Es así que entre más elementos tenga para formarme un panorama mayor de la posibilidad Mía, del mundo y de los otros, más *posibilidades* apelarán a mi discernimiento de lo bueno [de lo que se busca porque lleva al bienestar] y lo malo [de lo que se huye porque lleva al malestar]. En este sentido, de lo que hay que liberarse es *de la ignorancia de lo que existe*, pues es ella la que no me permite *manifestar lo que Soy plenamente en mi realización*, pues, entre menos posibilidades pondere, menos se puede indicar a la existencia lo que *realmente* quiero, lo que realmente *está bien*: el conocimiento del mundo, para quien tiene *dignidad*, tiene como propósito encontrar el Bien de lo real y de la situación en la que Soy; si es otro el caso, entonces se busca por mero pragmatismo o por gusto *ingenuo*.

Lo que puedo así determinar de lo que Soy es la manera en la que se manifiesta hacia lo real, que es lo que se determina por el concurso de la consciencia [del conocimiento], pero no lo *aquende* la existencia, Soy. Si hacerse libre es llegar a tal situación que permita hacer lo que *Yo quiero* (y así ser libre se convierte en sinónimo ser gozoso), entonces se necesita deshacerse de lo que le estorba para alcanzar Mi *realización* [para hacerse *real*] (en el caso de la libertad contra el mundo, de lo que impide el encuentro con lo que deseo; en el de la libertad contra el Yo, de determinar, por el entendimiento-sapiencia lo que *realmente* quiero). Pero el fundamento de lo que se quiera o se desprecie no es libre: la querencia es una manifestación de lo que Soy ante lo que se le presenta

y, por tanto, depende de mi *entidad*, esa que permanece en la obscuridad inconsciente, en la dimensión entitativa, allende todo lo que puedo concebir: me puedo liberar para *hacer* lo que quiero, pero no para *querer* lo que quiero; o, con otras palabras: *me puedo liberar de la situación que me constriñe, pero no puedo liberarme de ser que Soy*.

Estamos ineludiblemente encerrados en nosotros mismos, condenados a ser sólo lo que somos, a encontrarnos siempre *en* y *con* lo de Mí, con nuestra humanidad; estamos, pues, constreñidos a *estar* en un mundo y a *tender* hacia lo allende, estamos constreñidos a actuar (estar *ahora* postrado en una cama es ya *actual*). Esto es: estamos condenados a existir temporales y a ser siempre presentes. Y lo anterior significa que estamos condenados a *decidir* nuestra actuación; estar condenado significa que yo *solo* tengo que actuar y que nadie más *puede* sobre lo que *Yo* hago. No obstante que los *motivos* de mi motivación y las *condiciones* para obtenerlos sean *impuestos* por lo además de mí, siempre, para que tengan incidencia *efectiva* sobre la actualidad del cuerpo que Soy, es necesario que estén ya en lo Mío. Esto significa que estoy condenado, de cualquier manera, a la autonomía. La autodeterminación, significa un paso más allá en la resolución del movimiento por el que realizo lo que Soy; es liberar esta autonomía [este espacio en el que lo de Mí y sólo ello me puede impulsar a resolverme o no a la actuación] de la casualidad veleidosa de lo que *me toca*, del azaroso encuentro sensitivo con lo que *llama* a mi entidad, y le permite, por la especulación, encontrarse con el mundo en sus *rationes* y en sus *situaciones* muy más allá de lo sensitivamente patente.

Yo, como un ente en lo real, soy *agente* [algo que *hace*]. Pero todas las decisiones que tome —y, en el fondo, todo lo que *yo* haga— tienen su origen en mí solamente. No se trata de que lo además, lo que me acontece, lo que todos los otros hacen, las circunstancias en las que me encuentro y en las que me he encontrado en toda la vida no influyan, no tengan *incidencia* en lo que yo Soy; efectivamente, la tienen, pero *no* en cada momento de mi actualidad *en el que hago*. Cualquier movimiento que yo actúe, cualquier cosa de la que yo sea agente, tiene su origen completamente en mí, está determinado completamente desde Mí.

Incluso si suponemos que *todas* las determinaciones motivacionales *conscientes* han sido puestas ahí, sin más trámite, *totalmente* por lo allende, y que el mí mismo se haya formado únicamente a partir de imitaciones y de encuentros con lo demás, sin jamás haber considerado desde mí la situación propia, de lo otro o del otro; en el caso, digamos, de una persona que hace todo para agradar a las demás y que jamás se pregunta a sí mismo qué es lo que quiere, ni qué es lo que le disgusta, sino que todo lo que hace lo hace para acomodarse entre lo que se le presenta, incluso en ese caso, lo que determina cada acción *soy* yo mismo. Nunca lo que termina resolviendo mi actuación es *el hecho de que algún otro lo haga y lo haya hecho*, sino que lo que me impele al movimiento *actual* es siempre la convicción que está en mí de que eso es lo que debo hacer (y no la que está en otros).

Lo que me hace actuar en cada caso de *determinada* manera y no de otra es siempre una *convicción íntima*, pero éstas nunca son innatas (innatas son las inclinaciones, las tendencias: las *disposiciones biológicas*), nunca puede haber una *convicción* sin el concurso de las vivencias que he tenido, de mi historia. Empero, nunca puede hablarse tampoco de una absoluta imposición, sino que se conjugan los factores, para que algo *anide* en lo que Soy es necesario que encuentre una disposición para aceptarlo; hay desde luego, disposiciones que trascienden cualquier particularidad, y que aparecen en todo humano, como el huir de lo doloroso, el buscar lo placentero, la necesidad del alimento y de la cópula, etcétera, y, por lo tanto, puede decirse que hay condiciones ambientales-sociales que implican, para todos, la misma convicción íntima —lo cual es empíricamente falso—, pero, aunque eso se aceptara, de lo que se trata es de la determinación del acto este, del movimiento que el cuerpo que Soy está a punto de *realizar* por la impelación de la motivación, que parte de lo que conozco y de lo que *respondo* ante la apelación de lo conocido.

Nada de lo que esté en el mundo, *por el sólo hecho de estar en él*, tiene incidencia en mi comportamiento; ni aún si la persona que amo y por la que soy capaz del mayor sacrificio muere y su entidad es aniquilada, ni aún eso va a determinar *por sólo haber sucedido*, a mi motivación: sólo si

tal situación enfrenta como conocimiento a lo que Soy merece de mi entidad una respuesta; aun si en este momento se alza en armas todo mi país, mientras no *se incluya* en lo que Soy esa noticia, mi entidad no será motivada por ello. Y más todavía: aunque se me esté apuntando con un arma exigiéndome que diga o que haga algo, ni mis labios ni mis músculos ejecutarán acto alguno siguiendo las motivaciones y las tendencias suyas, sino que es necesario que *yo* y que mi motivación los impelan y los determinen a que lo hagan (aunque haya sido obligado a hacerlo)[A]. E incluso es así cuando se trata de los movimientos reflejos o fisiológicos, pues son un movimiento que está determinado por lo que yo Soy, no es una determinación de todo lo ente en tanto totalidad, sino del Yo-ente; si yo digiero lo que como, es porque la digestión es una determinación de lo que Soy (una piedra no digiere en absoluto, ni otro animal puede digerir lo que está en Mí). Esto, pues, es la autonomía relativa, que es condición de lo humano.

Así, como se ve, la libertad no se da *de hecho*, pero lo que sí es posible es encontrarse con la manera de pre-determinarse. No se trata de que en el momento en el que yo me enfrente con determinadas circunstancias pueda o no dejar de manifestarme como Soy (eso es ineludible), sino que, en el momento en el que me enfrente con alguna situación sobre la que yo había proyectado mi actuación (a partir del discernimiento especulativo), en ese momento, la determinación previa, que ya se ha aprendido e, incluso, incorporado a mi Yo, se restituye a mi consciencia, en la que se determina la manera de realizarme en lo extensivo. Aunque, por supuesto, no hay *una* o *unas* determinaciones que con exclusividad se restituyan, sino que la restitución lo es de todo lo histórico *asociado* con lo que *me pasa*, con lo que apela a mi entidad. No es otra cosa en la que consiste la educación moral de los niños: principalmente, es incorporarles un temor que los determine contra lo que está moralmente mal y que no *debe* hacerse y, de otro lado, una

---

[A] Es pertinente aclarar que aquí no se está haciendo un juicio de valor sobre si se debe o no *ceder* o si lo que sucede en tales o cuales circunstancias es siquiera *juzgable*, sino que sólo se busca dejar muy en claro un punto crucial para entender lo que sigue.

inclinación que los determine hacia lo que está, moralmente, bien hecho.

La perenne responsabilidad

El yo que existo [el yo que es consciencia] no se manifiesta, sino que es él justamente la manifestación cognitiva del Yo que soy. El yo consciente no *es*, sino que *se produce* como resultado de lo que Soy [es la existencia de mi entidad]. Esta dimensión ontológica me hace consciente [conociente] de lo que *me pasa*, y éste es el único modo en el que se puede vivir lo que somos. Esto que vivimos es lo que vivimos *ahora*, en el presente: es el frío de ahora el que me entume, es la preocupación de ahora la que siento (preocupación, tal vez, por lo de mañana, pero la preocupación es *actual*); la consciencia, arraigada en la entidad, está así arraigada al presente, aunque ella misma sea su trascendencia por la temporalidad: la vivencia lo es de lo que *ahora* se me presenta —ya sensitiva, ya especulativamente— y de su concepción, en la que está involucrada la historia de lo que Soy. § 57

La condición entitativa de eterno presente es también la condición de eternamente *actual* [de eternamente *actuante*]: *soy el acto de ser Yo*. No se puede renunciar a esta actualidad, como tampoco se puede renunciar a la sensitividad, ni por tanto, a la existencia. Pero la existencia no es sólo una manera *contemplativa* de alcanzar lo allende por el conocimiento, sino que, desde la sensitividad misma que la funda —en la formación del sentido de lo que nos objeta y en la concepción especulativa— siempre, *perennemente*, la existencia *apela* a lo que Soy y provoca así, perennemente, su respuesta. Esta respuesta no se limita a emitir un parecer frío (o indolente o sólo categorizante) por lo que se presenta existencialmente ante la entidad propia, sino que la respuesta se da *como afirmación de lo que Soy* ante eso que me enfrenta; es decir, que con ella se manifiesta *en lo del mundo* —conceptiva y sentimentalmente— lo que significa *para el Yo ente* aquello que me objeta en el conocimiento, lo que *hace a Mí* de ello; y esto es por medio de mi *motivación*. Es ésta la que manifiesta cada vez *en la situación* particular en la que me encuentro el cumplimiento del *postulado entitativo*.

Así, no se trata de un encuentro apenas significativo con lo que lo otro me manifiesta, sino que se trata de *vivir* lo que me pasa; no sólo de notar la posición en la que estoy siendo respecto de lo ajeno, sino también ser Yo en el mundo para buscar hacer o encontrar en lo real lo que necesito *para permanecer siendo*. Vivir es vivir para la supervivencia y para la extensión de lo que Soy; todo placer, todo dolor, todo agrado y molestia, todo gozo y sufrimiento es lo que responde mi entidad ante lo que *me* pasa: todo lo en la existencia —fuera de las sensaciones perceptivas y de las francas apelaciones de lo ente a lo existente— es respuesta del Yo-ente a la apelación del yo-conociente. Pero esta existencia no tiene de sí una expresión, sino que es el *receptáculo* de lo que del mundo Me toca y de lo que el Yo-ente (que permanece tan distante del conocimiento cuan cualquiera otra entidad) pretende del mundo *para sí* [para su {acto de} *ser*].

La **responsabilidad** [responsividad] es la condición perenne de la entidad consciente que, ante lo que le apela [ante lo en la existencia], *se dispone* --ya consciente, ya inconscientemente—, en consecuencia, al acto; es decir que la manera en la que el Yo-ente *responde* a lo que conoce es *disponiéndose* al acto que *afirme su entidad*, y esto puede reflejarse en la consciencia como sentimiento (de miedo, de esperanza, de ira, de molestia, de agrado, etcétera), pensamiento o concepción imaginativa, o puede reflejarse a nivel inconsciente como disposición corporal. Que mi entidad es *perennemente responsable* significa que jamás nunca se escapará de que lo que conoce *se refiera* a lo que Soy, pero no sólo de manera teórica, sino que la referencia lo es también a *mi actualidad* [al hecho de ser en acto].

La **actualidad** es la condición misma de la entidad: lo que soy es el acto de ser Yo. Ser significa ser *actual*. Somos, pues, eternamente forzados a actuar y, por tanto, a *encontrarnos* en los actos; no puedo renunciar a mi *actualidad*, a ser yo ahora: *se es, a cada momento, siendo, <u>sin la posibilidad de no ser</u>*.

La consciencia [el conocimiento] surge en la entidad para *indicarle* lo del mundo, para apelarla con lo que sucede y, entonces, poder determinar *el movimiento* extensivo, es decir, poder modificar el acto en

el que Soy. La motivación [la tendencia a mi realización por el movimiento] se puede manifestar conscientemente, de manera que esta tendencia motivacional *apele* a mi entidad y, así, ésta *responde*; y su respuesta implica a la *historia* de lo que Soy, a lo aprendido-incorporado, de manera que se eyectan —ya conceptiva, ya especulativamente— las posibilidades que parten de la actuación de ese movimiento al que tiendo. La respuesta entitativa —concepción, sentimiento, pensamiento o especulación— ocurre a la existencia como una *objeción*, y esto, a su vez, provoca otra respuesta que bien puede ser una motivación en sentido contrario de la primera[A], lo cual es un *arrepentimiento* de la ejecución del movimiento, pero hay veces en que el encuentro con las consecuencias del acto no se da *a priori* —en la proyección pensativa o especulativa—, sino *a posteriori* —en el enfrentamiento fáctico con lo que ya ha sucedido—, pero en el segundo caso la motiva-

---

[A] La *motivación* es la tendencia al acto, que puede o no ser *responsiva* según responda o no a una apelación. La responsabilidad lo es por lo en la consciencia: es la consecuencia entitativa de lo que se conoce, que bien puede manifestarse a la existencia o permanecer en el ámbito exclusivamente intensivo sin referencia a lo existencial. Una motivación puede darse como *respuesta* a lo en la existencia, pero no *tiene* que ser así, pues hay movimientos que se dan como manifestación directa sin que se pretenda alcanzar ni huir de nada de lo que se presenta en la consciencia. También —responsivos o no— los impulsos motivacionales pueden manifestarse al conocimiento o simplemente resolverse sin su concurso; el hecho de manifestarse a la consciencia significa que, previo a su realización, *apelan* a la entidad, que así *determina conscientemente* su realización, pues en esta apelación el entendimiento y la sapiencia en la concepción especulativa representan a lo que Soy las consecuencias de lo que hago y, de esta manera, éstas son *motivo* de mi motivación, lo que puede inhibir o exaltar la tendencia por otra, esta vez no hacia el hecho inmediato, sino hacia la consecuencia especulada. Otro tanto puede decirse de la responsabilidad, que no es exclusivamente motivacional, sino que también es sapiente-inteligente; es decir, que no sólo se da como tendencia corporal al acto, sino también como concepción especulativa del mundo posible que se sigue de lo que me objete —sea o no una motivación—.

La motivación y la responsabilidad, entonces, no son lo mismo, aunque la responsabilidad motivacional [la respuesta de lo que Soy que tiende a concretarse en el acto] es la consecuencia más importante de ambas; hay que llamar la atención, sin embargo, para mantener la distinción pertinente y evitar confusiones.

ción contraria no tiene ya efectividad posible, como no sea la desesperación y la impotencia ante una situación que no cambiará ya.

Empero, no se trata de que haya *responsividad* ad infinitum, de que la respuesta a una apelación implique otra respuesta y ésta, a su vez a otra, etcétera, esta pretensión convierte a la estructura de la consciencia en un mecanismo lineal, incapaz de una verdadera interacción con lo que le ocurre. La respuesta del Yo a lo que le apela es proporcional a la *atención* que tenga a esa apelación; toda sensitividad es respondida conceptivamente por lo que Soy, y también su objeción ya como objeto con sentido; pero en la inmensa mayoría de los casos es tan irrelevante éste {sentido} que la sensitividad que ahora me apela tiene ya mi atención y la objeción se desvanece por la condición deviniente de la existencia o por cualquier otra cosa, es decir, que la atención se *distrae* de la objeción y, así, la desvanece y no se responde más. Ocurre, cuando es mucha la importancia de lo que objeta, que la respuesta sí merece una respuesta y así otra y otra más, etcétera (hasta que ocurra un objeción distinta que distraiga la atención de la cadena de respuestas), cuando es así se trata del pensamiento [del diálogo interno] o del examen detallado *sobre* algo, del razonamiento o de una consideración situacional que mucho *conviene* a mi entidad, de tal manera que se considera con detenimiento todo lo que significa, supone, implica, o se sigue de alguna cosa o situación; esto significa que el asunto de que se trate *apela* con gran fuerza a la *subjetividad* de mi existencia, que *me importa* eso y, por lo mismo, sus consecuencias *me merecen* la mayor atención, y esto puede deberse a que son muy buenas [a que se les desea mucho] o muy malas [o que se les repulsa mucho].

La responsabilidad es la sujeción del yo que existo al Yo que soy. Por tanto, *siempre* manifiesta *el sentido* para Mí de eso que *ocurre* a mi existencia, sentido que *categoriza* lo que encuentra y que lo *especula*, pero que también lo *significa* para mi entidad en tanto que *ente*, es decir, en lo que respecta a su {acto de} ser. Lo que *apela* a lo que Soy, entonces, le obliga a manifestarse acerca de su *bondad* o de su *maldad*: a *juzgarlo* y a placerse o a dolerse —sentimentalmente— por lo que *hace a Mí* de ello. La responsabilidad, pues, manifiesta lo que de lo que hay en la cons-

ciencia *me es bueno* y lo que *me es malo*, y esto implica la determinación del acto por la presentación de los motivos de búsqueda y de huida que excitarán la motivación del cuerpo que Soy.

Así, la perenne responsabilidad determina la perenne actualidad entitativa, pues concibe los motivos de mi tendencia a la realización, *encuentra especulativamente la situación buena* y la pone ante mi entidad para su consecución, al mismo tiempo que encuentra la mala y la pone de manifiesto para su rechazo. Todo lo que se presenta o se representa en la existencia merece una respuesta; cuando se tiene la disposición para considerar lo que *en la realidad* significa lo que hago, se conciben las consecuencias y las causas de lo que estoy por realizar y, así, el Yo-ente las *enfrenta* reflexivamente y puede desearlas como buenas o repulsarlas como malas y, de esta manera, la determinación del acto mismo no sólo responde por lo sensitivo que se le presenta, sino que también lo hace por el tiempo ausente y, cuando se considera al otro, por la entidad ajena.

LA INCERTIDUMBRE PROYECTIVA

Que Yo sea **digno** quiere decir que, para cada acto, cuido de determinar si es correcto o incorrecto previo a su realización, que tengo de *mí mismo* tanta consideración que no me permito actuar en contra de lo que me parece *malo*, sino siempre con la convicción *fundada en la verdad* de que lo que implica mi acto no *me hace mal*. **§ 58**

La *dignidad*, entonces, encuentra un basamento posible sólo sobre la *seguridad* de que lo que estoy por actuar en el mundo no tiene consecuencias malas; es la *consideración del mí mismo*, es decir, es la reflexión de las consecuencias de lo que voy a hacer y lo que éstas *implican* para el concepto de lo que soy. Un mí mismo digno es el que aparece ante lo que Soy como *merecedor* de cuidado y de conservación; mantener la dignidad pasa por el conocimiento de que no soy *agente* del empeoramiento del mundo [del volverlo, para mí, un sitio más repulsivo].

La consciencia especulativa, que permite alcanzar mi situación más allá del ahora, me permite también concebirme más allá de lo que ahora obtenga; quien desdeña su propia consideración en pos de la

recompensa inmediata es alguien indigno[A]. El que es digno repulsa sobremanera la consideración de sí mismo en la que se presente contrariando su propia entidad, es decir, haciendo algo que, ante sí, juzga repulsivo. *Quien es digno identifica, en el juicio, el acto ante sí y el desde sí*, y esto lo hace porque no se permite su realización sin la reflexión [especulación] de su *sentido* y, cuando lo es mucho {digno}, incluso de sus *razones*; no se permite su realización sin *concebir* imaginativamente —y, por tanto, representar *ante* lo que es— las causas y consecuencias de lo que hace.

Conservar la dignidad es la tendencia a conservarse *íntegro, de una pieza*; es decir, que no haya un momento del yo en que repulsa una acción y otro en el que la desea, sino que el juicio de tal esté basado en la verdad del mundo [en la convicción subjetiva-responsiva de que es correcto] y que esta judicatura no esté regida por la conveniencia del momento, sino que trascienda cada acto particular, pues de otra manera no es lo que se basa en la sapiencia y en el entendimiento, sino en la motivación sola, en la manifestación de la molestia por lo de que ahora carezco. Esto es: el que es digno *pro-cura* a su entidad del mal por venir y muy enfáticamente del mal del *mí mismo*, es decir de encontrar en su propia entidad al agente que arruina la propia habitación.

Una persona digna que no sólo tiene consideración de sí misma, sino que también la tiene del otro, tendrá también que *pro-curar* al otro. Pro-curar significa ser *responsable* ahora por lo de mañana —que, en la consideración, me apela ahora—. Es decir, que mi entidad responde *ahora* ante la consideración de mi porvenir y la del porvenir del otro que me mira o no, pero que ocupa, finalmente, mi atención.

La respuesta a la consideración de lo propio que se me presenta puede, sin embargo, permanecer en la consciencia como una noticia inhibidora, como un mero *sentimiento* (de temor, de conmiseración, de indignación, etcétera) no tan grave, pero puede también involucrar más

---

A Esto, como bien lo describe Sócrates en la *Apología* platónica, es el caso más frecuente, pues «Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad» — 39a.

profundamente a mi entidad, esto es, apelarla con tal fuerza que se *responda* no sólo con la manifestación de los sentimientos que se asocian con lo malo y lo bueno del mundo, sino que se asuma también una *actitud* tendiente a remediar la maldad o a conseguir la bondad.

Es decir que, ante la patencia —en el conocimiento— de mi tendencia motivacional, la *respuesta* de mi entidad no acabe en la concepción especulativa de su sentido o de sus rationes, sino que además, ante la nueva apelación de la situación proyectada, suceda que *responda activamente* [que responda con una tendencia motivacional a *realizar* la mejora del mundo] ya buscando lo bueno ya evitando lo malo. No se trata, entonces, ya sólo de encontrarse con lo que puede ser el mundo y juzgarlo como agradable o molesto para mi entidad y para la consecución de su bienestar, sino también de *saberme capaz* de incidir en el mundo, de *realizar* o *aniquilar* esa situación que deseo o que repulso. Esta sapiencia es la que me impele a la actuación de lo que *me es mejor*, de lo que me permite encontrarme *a gusto* y *estar bien*. La respuesta ante la apelación especulativa de lo bueno o de lo malo no puede permanecer —para quien es digno— como algo *indiferente*, que resulta exactamente igual si está o no en el mundo, sino que le merece una *respuesta activa*: la fuerte impelación, ante el conocimiento de la situación mejor y de la peor, a encontrar la primera y a evitar la última.

El encuentro con el bienestar es el fundamento de toda manifestación motivacional, es el cumplimiento existencial del postulado entitativo; como tal, es universal, pero, para aquellos que se procuran y que procuran al otro [para los reflexivamente *responsables* por lo que hacen] implica que se ha de cuidar no sólo el cumplimiento bruto del encuentro con lo que ahora deseo, sino lo que *vaya a ser* de aquello que *tenga en consideración*. Así, en cada acto de cada momento de mi vida *me* respondo —a priori y a posteriori— por las consecuencias de mi actuación y, por tanto, en la determinación de cada movimiento, de imposición de *mi* entidad a real, tengo que *asegurarme* de que esa imposición es *a mejor* y no *a peor*, tengo, así, que *proyectar* especulativamente lo que se sigue de mi acto, pero esta proyección no puede sino basarse en lo

aquende, sin poder alcanzar *realmente* lo que sucederá: es siempre incierta.

La **incertidumbre proyectiva** es la condición de toda proyección, pues se ignora la *realidad* de lo que pro-yecta, y solamente puede suponer las condiciones y los acaecimientos mundanos, sin jamás poder asegurarlos completamente. Toda concepción imaginativa se basa en las instancias de *mi* entidad, en lo que sé y en lo que entiendo del mundo y de lo real, y por lo mismo jamás se puede alcanzar la certidumbre del *hecho*, ni aún ya con la percepción inmediata. La proyección se da en *mi* especulación, que se arraiga en *mi* existencia, que se arraiga, a su vez, en *mi* entidad.

La misma diferencia cualitativa por la que la existencia se separa de lo entitativo para alcanzar lo allende su propia entidad es la que impide, por principio, el encuentro con la realidad de lo que se sigue de un acto mío. Pero, aún con eso, es la limitación del conocimiento-sapiencia la que constriñe a la especulación a la incertidumbre, pues las capacidades de aprendizaje-incorporación se limitan a lo que *me pasa* y a lo que puedo *deducir*, pero lo proyectado siempre se resuelve en lo aquende, siempre depende de lo que *yo sé* y de lo que *yo entiendo* del mundo. No puedo asegurar que lo que *supongo* como condiciones del mundo sean las *efectivamente* las mundanas, ni tampoco que el cálculo de las consecuencias sea correcto; no puedo, en fin, determinar lo que se sigue de mi acto con certeza.

Está siempre la posibilidad del fracaso latente en cada acción mía, ya se haya considerado como una posibilidad o ya sea imprevisto, lo que *espero* que suceda podría no darse y, en cambio, ocurrir lo opuesto: el fracaso, el dolor, el sufrimiento. Ninguna intención, ninguna previsión es suficiente, todo acto que se hace con miras a su consecuencia puede malograrse y terminar en el desmedro de lo mío o de lo del otro con el que me empato; lo que se pretende *bueno* puede resultar incontrolablemente *malo*. Todo acto —por muy mío—, sin importar que esté dirigido a conseguir lo bueno, una vez actuado [impuesto en lo real] se queda en la realidad, fuera por completo de lo Mío y de mi control, pero permanece conmigo la *responsabilidad* por lo que resulte, no ya

sólo como una apelación de lo que sucede, sino además con la sapiencia de que Yo soy el agente que propició eso que ahora me enfrenta. La incertidumbre por las consecuencias de lo que hago la es también del *bien* o del *mal* por-venir.

Esto significa que la pretensión procuradora, la que persigue el bienestar más allá de lo de ahora está, por principio, fracasada. La motivación más principal asociada a la reflexión (la de *asegurar* el bienestar por venir) acaba siendo contrariada; aun cuando toda la fuerza de la querencia y de la voluntad de lo que Soy se empeñe, aun cuando es el mayor anhelo que alguna vez pueda asaltar la existencia, la incertidumbre lo derriba y lo convierte en una errancia vaga y temerosa de cada mañana en la que puede esperar el malhadado infortunio y la intransigente negación de lo otro ante lo que mi potencia es impotente.

La incertidumbre proyectiva tiene todavía otro aspecto: el no poder encontrar proyectivamente las condiciones que *mejoren* la situación mía o la del otro a quien considero. Es decir que, ante la apelación de una situación o de una consecuencia que no se puede soportar, no se pueda tampoco concebir la *posibilidad efectiva* de aliviarlo, que no haya manera de penetrar en lo que el mundo *es* para encontrar *qué* acto, *qué* posibilidad sea la que modifique la situación y la haga buena, amable, en la que se pueda estar bien y gozar en cambio por el agobiante sufrimiento de ahora.

Se trata de la desesperación de desconocer la manera en la que el mundo *efectivamente pueda* ser para que lo cambie de doloroso en placentero; como cuando se tiene ante sí, postrada y enferma a la persona que nos es más cara, sin saber de dónde su enfermedad y por dónde su remedio, condenados —por la ignorancia del mundo, de su estadio y de sus leyes— al fracaso del deseo, aún del más fuerte. La finitud del conocimiento, que al mismo tiempo disminuye mi potencia, impide que se pueda encontrar la posibilidad del mundo que me permita *hacerlo* mejor, más bueno y, aún de tenerla, está todavía la incertidumbre por lo que *realmente* ocurra.

La *condena* que significan la autonomía y impelación motivacional consiste en que, no obstante la incertidumbre proyectiva, estoy obligado a la actualidad: no se puede renunciar a ser actual ni tampoco a ser responsable por lo que me apela y, empero, tampoco se puede asegurar que lo que *hago* realmente consiga lo que me propongo, ni que pueda concebir siquiera la manera de resolver lo que tanto me agobia. En cada momento estoy impelido al acto, pero condenado a la incertidumbre de *qué es lo que realmente estoy haciendo*, qué es lo que pasará o qué es lo que puedo hacer. Y, sin embargo, *hago* ineludiblemente, a cada instante. En cada ahora me actúo, sin poder escaparme de eso, pero también sin conocer lo que mi actualidad conlleva ni si puede siquiera llevarme a alguna parte, y aún así permanece el imperativo de conseguir lo mejor para mí, para los que me importan, para el mundo, para mi habitación…

Hay pues, una clara contradicción entre lo que se desea y la estupefacción que significa la negación proyectiva de que el acto *efectivamente* se resolverá con la consecución de lo deseado. La sola consideración de la finitud y de la impotencia ante lo que allende permanece fuera de toda posibilidad de alcance de mi potencia, más allá de cualquier soberanía concebible impone la impasibilidad como recurso y la desesperación como condición existencial.

Tener a la incertidumbre como condición ineludible en la determinación del acto que debe pro-curar lo de Mí patentiza el riesgo de mi futuro y la inevitable referencia a la finitud y a lo ínfimo de nuestra potencia cuando se la emplea en la transformación de lo que el mundo *es* en su realidad inasible, inalcanzable para la motivación de mi entidad —que sólo puede determinar el movimiento de mi cuerpo— y que permanece allende, soberana de sí, ante la pretensión impotente de cualquier *manipulación* mía para atraerme su control, para hacer de mi voluntad la voluntad de lo otro ente y que *se haga* como yo lo quiero, como es *mejor*.

Empero, la eterna condición de actualidad no nos permite la renuncia al acto, por mucho que el riesgo de fracaso sea grande, por mucha que se la impotencia ante la maldad y el sufrimiento: la *respon-*

sabilidad perenne nos impele a hacer algo, a remediarlo, nos especula lo *bueno que puede ser* y, ante esa mostración, nos impele a buscar su realización, aunque la *sapiencia* de la imposibilidad de lo bueno nos manifieste, de su lado, el fracaso que se sigue del intento. Sin embargo, ni el fracaso ni el éxito se garantizan y, en tanto se delibera, la actualidad de mi entidad continúa y la responsabilidad que me impele también.

No se puede desvanecer la entidad: es la aniquilación o la actualidad, no hay manera de renunciar a la responsabilidad de *ser Yo*, ni de desentenderse de lo que se conoce, a menos que la indiferencia se imponga como la actitud ante lo del mundo.

Capítulo VIII: El sinsentido de vivir

> Si el hombre no tuviese consciencia eterna; si un poder salvaje y efervescente productor de todo, lo grandioso y lo fútil, en el torbellino de las oscuras pasiones no fuese el fondo de todas las cosas; si bajo ellas se ocultase el vacío infinito que nada puede colmar, ¿qué sería la vida sino desesperación? Y si así no fuese, si un vínculo sagrado no atase a la humanidad; si se renovasen las generaciones así como se renueva el follaje en los bosques; si unas tras otras fuesen extinguiéndose como el canto de los pájaros en la selva; si cruzasen el mundo como la nave el océano, o el viento el desierto, acto estéril y ciego; si el eterno olvido, siempre hambriento, no se hallase con una potencia de tal fuerza que fuese capaz de arrebatarle la presa que asecha, ¡qué vanidad y qué desolación serían la vida!
>
> KIERKEGAARRD, Søren. *Temor y temblor*. "Elogio de Abraham"

La aniquilación: condición y destino

§ 59 *Desde la nada y hacia la nada: ese es el sentido de mi existencia.*

Está, en primer lugar, la búsqueda de lo que me ha traído a la existencia y la respuesta: nada, fuera de la entidad misma [del hecho de *ser*]. ¿Por qué soy, por qué existo? ¿De dónde mi ser? El nacimiento no es una respuesta, porque no alcanza para encontrarse con el fundamento mismo de ser Yo, y no porque se pretenda seguir la secuencia de los nacimientos de mis ascendientes hasta su principio, sino porque la pregunta no es por la causalidad temporal de lo que Soy, por el momento primero de mi existencia, sino por la *ratio* que *me* explica. La pregunta de que se trata es, sí, por el fundamento, pero no por el fundamento [la fundación] de mi existencia ahora, sino por lo que funda *absolutamente* mi ser en cambio de no-ser. Y la respuesta escapa de cualquier posibilidad de concepción, está no sólo allende el conocimiento [la consciencia], sino allende la entidad misma. Nos queda sólo entregarnos a la posibilidad de no ser en la especulación, para ver si *razonamos* la entidad, pero esto sólo conduce a la náusea repugnante de imaginarnos el vacío y a, en esa estupefacción, suponernos como esa náusea.

Cuando me pregunto por lo que existía antes de existir yo, la respuesta puede dirigirse hacia la historia y llamar a las civilizaciones

desaparecidas, a las vidas precedentes a la mía, a mis padres y mis abuelos, a la gran evidencia del mundo y descubrir en ellos la secuencia que me trae hasta el ahora. Empero, esa historia se desnuda de la *facticidad* de ser en cuanto se le pretende interrogar directamente y acendrarla: en cuanto se le busca el *fundamento entitativo*, éste se encuentra todo en lo que Soy. La historia se encuentra fundada en mi entidad, *existe* porque *yo* la vivo, y en la medida en que lo hago, todo lo pasado que conozco *vale* por ese conocerlo y no porque persista en lo real y aún si lo hiciera, existiría en la medida en la que se percibe. El rojizo atardecer, el paisaje más sublime, todos los sentidos de todo, la miseria del hambre y del dolor, el rostro de la que amo, el mundo *todo* existe en mi existencia: *debe ser concebido por Mí* para llegar a la existencia, pero no a la suya propia, sino a la mía, la única que tengo, la única a la que puedo acceder, *la que es todo cuanto existe*; porque el encuentro con lo ajeno debe primero hacerse mío para nacerlo, porque, al final, la vida es esta vida de adentro, la *Mía*, ella *sola*.

No se trata de que Yo funde su ser, ni aún de que yo *cree* desde mí su existir en mi existencia (tan sólo lo concibo); todos los ellos *son* aparte y, los que son *sensitivos*, arraigan su propia sensitividad en su entidad, *fundan* su propia existencia [tienen su propio conocimiento] *aparte* de mí, tan aparte y tan independiente que es inalcanzable para lo que Soy: es esa misma cualidad de inalcanzable la que me obliga a fundar todo lo existente en mi existencia. La entidad y la existencia propias de lo otro de mí me son ajenas, se encuentran por completo más allá de lo que puedo tener conmigo; la única manera en la que me llegan es por la noticia sensitiva, por la afectación que provocan en lo que Soy, por lo que a mi cuerpo le pasa cuando lo tocan —en el toque de Midas—, pero eso sigue quedándose sólo en lo de mí, aunque no sea poco. El conocimiento [la existencia] *que Yo fundo* es la única manera en la que los puedo alcanzar, *siempre relativos a mi entidad*.

La existencia, que es una dimensión ontológica arraigada en la entidad, no es *de por sí* una entidad, es el *acto cognitivo* del ente que soy —y cuya entidad no consiste en ese su conocimiento—. Existir es ser, para alguien, conocido; existencia es la cualidad de un ente para exis-

tirse y para existir al mundo *que le toca*. La existencia, pues, no tiene *per se* una motivación, un postulado, una manifestación ni una entidad, es la mera *notación* de la entidad que la funda, es el receptáculo de su sensitividad y sus disposiciones cognitivas; empero, es en ella en la que se *ilumina* la completa obscuridad de lo *actual* [de lo *entitativo*], es en ella en la que todo puede notarse y en la que abandona la nada: *la nada no es la negación de ser –lo que es imposible– sino la negación de existir*[A]. La entidad y la existencia de lo otro *desde sí*, permanece en la nada de la inconsciencia, sólo lo *desde mí* me existe.

Todo esto mundano, fundado en mi entidad para darse a mi consciencia [todo lo que veo, lo que oigo, lo que huelo, lo que toco, lo que recuerdo, lo que deduzco, lo que razono, lo que entiendo, lo que me duele, lo que me entristece, etcétera], antes de llegar a mi existencia permanecía en la nada y, cuando cese, cesará la suya.

Nada antes de mi existencia, nada después.

§ 60 La muerte es el destino de todo lo vivo, es la nada terminal que opaca todo y que lo destruye, de que deshace lo hecho y desanda lo andado. El humano, reflexivo, puede alcanzar la certeza de su muerte en la especulación y *entender* que ése será su destino, que la aniquilación es la finalidad de todo acto, de toda cosa, de todo lo que quiere y lo que odia, de todo sufrimiento y todo gozo: que, al final, el *gran fracaso* es inevitable.

Es esta certeza de la aniquilación la que hace de vivir algo absurdo y sin sentido. La motivación de mi entidad, empeñada en el cumplimiento del postulado entitativo, impele a cada momento a la búsqueda del bien y de lo bueno, *me hace* ser la consecución de eso bueno, de eso que me permita conservarme, extenderme, ser más en tiempo y en potencia. Todo acto en cada momento, toda motivación tiende siempre a ello: a alcanzar el bienestar mío, ya egoísta, ya empatado con el de otro. La reflexión me permite empeñarme en el *trabajo*, en la construcción de la habitación, que impone lo aquende en lo allende y que *me*

[A] En adelante, cuando se llegue a referir a dejar de ser, se especificará con la frase "aniquilación entitativa".

lleva al mundo por la realización de lo que concibo; es decir, que me lleva a *empeñar* mi entidad en aras de la consecución de un mundo mejor, que me hace encontrarme intensivamente con ese mundo y entregarme al esfuerzo por su extensión, por su ponencia en lo real a costa del dolor del cansancio y del fracaso, del sufrimiento en general por lo que resulte del empeño de toda mi motivación en un resultado incierto. Cada momento, pues, de mi vida, está dedicado a conseguir el bien del mundo o el bien mío [a conseguir lo que concibo bueno, lo que me llama, a lo que me tiende mi motivación], a hacer mejor la existencia [mi existencia] —encuentro de lo intensivo y lo extensivo—. Todo esto pierde su sentido por la muerte, pues tiene a la aniquilación como destino; su *hacia dónde* se convierte en una angustiosa nada, en la que todo será perdido, a pesar del sacrificio y a pesar del dolor.

Para quien es consciente de su *pro-curación* y se enfrenta con la implacable verdad de su destrucción final, la realización de cada deseo, la consecución de cada buena estancia viene al mismo tiempo con la garantía de su pérdida y todo sufrimiento en pos de lo por venir se vuelve absurdo porque lo que viene es nada, todo empeño por conseguir lo que es mejor se acompaña con el conocimiento de su destrucción. Trabajo, ¿para qué?, ¿qué es lo que se sigue de este sufrimiento, de este sacrificio? Una realidad que se queda consigo, la búsqueda por hacer del mundo algo entre lo que quizá nunca consiga vivir: la entrega de mi entidad a la consecución de lo que ya no puedo disfrutar. La patencia de la muerte hace de todo sacrificio la abnegación que se cambia por la aniquilación, no por el gozo.

Vivir es un engaño: La muerte es el espabilamiento de este sueño que es la existencia. Para quien es digno (que necesita considerar todo lo que implica su acto en su actuación, cada acción tiene que ejecutarse con el conocimiento de *cuál es su sentido* [desde dónde y hacia dónde van]) y se encuentra con la *sapiencia* de la muerte, el permitirse *hacer* como si hubiera un destino, cuando no lo hay, es imposible. El que conoce una verdad [el que corrige la falsedad de una suposición primera] no puede ya apartarse de ella, y se ve obligado a actuar en consecuencia de la verdad descubierta[], a menos que opte por la traición de

su propia entidad y determine su actuación des-conociendo lo de lo real extensivo por imponerse el cumplimiento de lo intensivo *a pesar* de la consideración de lo mejor [*a pesar* de su dignidad], pasando sobre ella como obnubilado por la fuerza motivacional de la conveniencia y enarbolando la cobardía y el refugio en la comodidad. Pero quien realmente *comprende* la verdad de la aniquilación como destino pierde incluso esa fuerza, y todo el ímpetu que me tiende hacia el mundo se apaga en consonancia con su pérdida proyectiva.

Aquel que busca la verdad porque sólo con ella puede asegurar la dignidad de su *hacerse*, se encuentra con que la vida es un simulacro, una prueba cruel, que se acaba sin un sentido claro, que se vive hoy para conseguir el alimento de mañana y que ese alimento ha de consumirse para poder conseguir el de pasado mañana y que después de pasado mañana está la nada como única certeza: es la defraudación, el entregarse a la falsía, la búsqueda insaciable e irrenunciable de éxitos parciales para finalmente encontrase con el *gran fracaso* ¿En pos de qué la vida?: de la muerte. Eso es lo que se le muestra a la existencia [al conocimiento], al entendimiento e incluso a la sapiencia, pero la entidad sigue motivándose, sigue buscando su bien sin detenerse por la desolación que le espera, sigue teniendo hambre cuando no se le alimenta, sigue deseando al otro para hacerse más, para entregarse, porque es la propia entidad la que se manifiesta, porque la existencia está para enterarse y determinar el cumplimiento de a lo que el ciego postulado entitativo me impele. La manifestación sensitiva de la motivación entitativa se sigue dando a la existencia, a pesar de la presencia especulativa de la aniquilación como destino: sigue, en fin, habiendo un *por qué*, mas ya no un *para qué*.

El que se ha encontrado con esta *sapiencia* no puede ya permanecer en la ingenuidad del mañana como el máximo alcance de su actuación. Sólo quien de veras pretende considerarse a sí más allá de lo inmediato presente y de lo que le apela ahora con más fuerza, sólo quien se estima en tanto para no quebrantar su integridad por la fuerza del impulso motivacional es el que puede *saber* de su aniquilación como destino y determinarse en consecuencia a esta realización: aquél que es capaz de

una fuerte consideración —de sí mismo, del otro y del mundo— no puede dejar de lado lo que se le presenta como destino último. Quien vive en la inocencia [en la ignorancia] de la sapiencia de la muerte (porque su capacidad especulativa es tan débil que el motivo que se le presenta de esta manera siempre es reprimido por el que se le presenta sensitivamente o como un hecho certísimo) —aunque la entienda— no podrá comprender el hecho del absurdo por la aniquilación como destino, y de éste último no me ocuparé, pues para que la *vida* sea absurda no basta con que no tenga sentido *per se* —en último término, nada lo tiene—, sino que se necesita *vivir* este sinsentido. Es decir, que en lo que sigue se trata con preeminencia del hombre *digno* y considerado de sí.

Ante la eternidad de la aniquilación que me espera, el día, el año, el siglo que aún viviré es insignificante: «si me han de matar mañana, que me maten de una vez»[A]. En el enfrentamiento a con la nada infinita, el tiempo ya vivido —y ya reducido a este presente sólo— se pierde completamente, como una apuesta que deja en la ruina, sin importar la cantidad de lo que se tenía. Si al final *todo* perecerá, ¿qué diferencia hace la vida, por mucho que dure, si de la nada se avanza hacia la nada?: la misma que un sueño que jamás se recuerde hace en una vida, o incluso menos.

Todo razonamiento se quiebra ante la inminencia de la muerte; la *búsqueda* de las rationes de cualquier cosa no puede alcanzar a lo que ya carece de la posibilidad de conocerse. De lo que es de lo real —y que se nos manifiesta en la vida— puede aún intentarse tal cosa, puede aún el principio de no contradicción aplicársele para deducir, a partir incluso de las sombras que nos llegan, lo que puede ser de ello o lo que no puede, a pesar de la advertencia kantiana. Pero la vida misma carece de razones, no porque ahí se funde todo lo racional, sino porque se encuentra *al principio* de lo racional, y razonar es la búsqueda del principio y del fin de cada cosa. Nada hay antes de la vida ni después

[A] *La Valentina*, canción popular de la Revolución Mexicana.

de la muerte: *no hay razón para morir, si no la muerte misma* y, más importante todavía, *no hay razón para vivir, si no la vida misma*.

Empero —se puede alegar— cada deseo que se concreta, cada momento de satisfacción y de gozo puede ser considerado el *fin* del movimiento, el *destino* del trabajo, de *ese* acto que mejoró el mundo, y que me permitió estar más a gusto, encontrar el bienestar en *ese* momento; puede, en efecto, decirse que lo que pasa *ahora* se resuelve *ahora*, ínterin la nada, sin la consideración de la muerte, ciegos a su inminencia. Pero esto significa desterrar la consideración del futuro más allá del corto plazo (unas semanas o meses) de la motivación de mi entidad, lo cual bien puede aceptarse y, sin embargo, aún se puede enfrentar con la patencia del sinsentido, pues la aniquilación no es sólo *destino*, también es *condición* de la existencia *mía*.

El eterno presente de lo que Soy *condiciona* a lo que existo al acto sensitivo, que trasciende ya la presencia absoluta con la temporalidad, con la permanencia de lo que —entitativamente— *ya no es* en lo que *ahora siento*. Pero esta sensación es evanescente, se aparta de la atención de mi entidad, *deviene nada* [se aniquila]. La temporalidad de mi existencia condena todo *a pasar*; el devenir no es sólo llegar a ser lo que no era, sino también llegar a no ser lo que era. *Todo* se desvanece conforme pasa, la sensitividad deviene y es reemplazada por lo que *ahora* siento cada vez, cada momento; el tiempo borra incesantemente lo que antes puso ante mi entidad, todo momento acaba, todo tiempo es efímero.

Es decir, que el río incesante del devenir se lleva todo lo que *en cualquier momento* se presenta ante lo que Soy y todo lo que mi entidad me manifiesta de Mí: eso mismo que ahora *es* lo que ayer sentía, eso *será* lo que hoy siento: nada, o un débil recuerdo sin efectividad para lo que me está pasando. El interés *efectivo* de mi entidad, que siempre está puesto en lo porvenir, se vuelve ridículo cuando se comprende que aquello en lo que ahora empeño mi entidad no vale más que aquello en lo que me empeñé ayer y que ahora carece por completo de relevancia ante *mi* vivencia de hoy.

La consumación de cualquier deseo, la satisfacción de cualquier necesidad, cualquier momento de gozo se ve en su mismo acaecimiento

arrastrado hacia su disolución en la nada, se ve forzado a desparecer en aras de lo que viene: más deseo, más necesidad, más sufrimiento. El momento presente, en el que gozo, se aleja en su misma presentación, se aniquila y nada vale la súplica por la eternidad de esto que siento, de esta situación en la que me encuentro, de la compañía de quien me acompañe; siempre se va, siempre vuelve la misma necesidad, el mismo hastío, la misma pérdida, una y otra vez, para siempre.

«Si un día le digo al fugaz momento: "¡Detente, eres tan bello!", puedes entonces cargarme de cadenas, entonces consentiré gustoso en morir»[A], dice Fausto a Mefistófeles. La consecución de ese instante de plenitud, que se desea eterno, bien puede anteceder a la muerte porque después igual viene la nada del instante, su no-existencia; sólo su recuerdo queda y el anhelo de volver a *estar bien*, como en ése momento, como cuando se tenía todo lo que se pretendía. El recuerdo [la revivencia especulativa de lo que *fue*] es muy más débil que la efectividad del encuentro sensitivo con la satisfacción, la *situación* de mi entidad en la que nada se puede —ni conceptivamente— anhelar, la mayor plenitud que se pueda tener, igual es arrastrada por el incesante devenir, como un momento cualquiera, como el más trivial de todos.

El poseer, al mismo tiempo, la restitución *consciente* de la historia y la patencia de su destrucción implica que quien se afana en el encuentro con lo que ahora tenga encuentre su afán ridículo, de la misma manera en la que se encuentra con el sufrimiento: todo el placer de ahora, todo el dolor de ahora no son más que momentos efímeros ya-evanescentes, ya-nada, de los que sólo quien no espere de sí sino su ahora puede tomarles importancia: aquel desintegrado que no *se* conserva según lo real permanente, sino según su apetito temporal. El que tiene procuración de sí no podrá encontrarse con el ahora como el absoluto de su actuación, pero sí como el absoluto de su existencia. Es decir que no podrá determinar su realización a partir sólo de lo que se le presente *sensitivamente* —ya intensiva, ya extensivamente— sino que

[A] GOETHE, Johan W. von. *Fausto*, "Primera Parte". Madrid: Cátedra, 2005. pág. 152

inevitablemente participará la consideración especulativa de lo ya pasado y de lo por venir; pero sus consideraciones deben —para poder verificarse efectivamente— estar apegadas a la *verdad*, a lo que su convicción le hace aparecer como *efectivo*, y una verdad es que mi existencia es el momento *ahora* en el que existo y que todo lo demás (aún los recuerdos) debe *presenciarse* —ya sensitiva, ya especulativamente— para existir, que lo que existo ahora es todo lo que existo y que la destrucción del recién-ahora permite el ahora-ahora incesantemente.

El que se pretende íntegro trata de *integrar* [de hacer entero] lo que es sólo continuo: su existencia; es decir, trata de que en esa desintegración incesante de lo que existo no se pierda lo que Soy, que no se deshaga al *mí mismo* como si se hubiera de fragmentar a cada momento, asido solamente de su ahora motivacional, sino que trata de *conservarse para sí en el conocimiento de lo que es bueno*. Todo lo que haya de vivirse, no ha de poder separarse de lo que *siempre* permanece igual de conveniente para mi entidad, conveniencia que llega —como mi entidad misma— más allá del ahora en el que se encuentra para encontrarse en otro ahora después, en el que lo que se hizo aparece ante *mi* responsabilidad y que se presenta como un motivo de orgullo o de vergüenza. Lo único por lo que se puede tratar de unificar la dispersión continua de la aniquilación de lo que existo es por el asimiento a la verdad, que permite una validez de los motivos que alcanza más que toda motivación instantánea, pues se trata de encontrarse con el concepto de *mí miso* y con el de *mundo* y de determinar, *a priori*, a la motivación para que *considere* la verdad sobre lo de mí y sobre lo ajeno que se ha descubierto ya; sólo el remitirse a lo verdadero en cada actuación permite la constancia en la actitud, permite el encuentro con un *mí mismo* que *se respete* en lo que es y que no se entregue a lo que le ocurre. Esta verdad a la que se entrega el humano que busca *verdaderamente* lo bueno [lo que le conviene en tanto él] manifiesta el absurdo de la existencia, que se agota siempre en su misma aparición y que no pude consagrarse a sí misma, por no ser ella sino la manifestación del impulso ciego e insaciable de ser.

Y, sin embargo, a pesar de la comprensión de que todo lo que existo *pasa* y se destruye, mi entidad permanece impeliéndome a la actuación, la motivación de lo que Soy es llamada por lo que se le presenta y por lo que del mundo *necesito*. Pero el cumplimiento de esta impelación resulta absurdo, por cuanto es siempre insuficiente y siempre vuelven las necesidades entitativas: el comer, el beber, el ayuntarse sexualmente, el encontrarse con el otro: un trabajo incesante e insensato. De tal manera que el regocijo que viene del encuentro con lo que me llena —eso que me demanda lo que Soy— resulta fatuo y ridículo porque no constituye una *real* satisfacción, sino que se limita a permitirme *durar*, duración que tiene como destino la posibilidad de durar más, pero sin que se presente una *razón* de esa duración, como no sea la permanencia misma, la incesante manifestación motivacional que pugna por el cumplimiento del postulado entitativo y que se encuentra más allá de toda consideración posible, de toda razón concebible.

La motivación entitativa es insaciable. La entidad que Soy me exijo constantemente el cumplimiento de la satisfacción de mis carencias, *mi realización*, pero esto no es posible cabalmente, sino que se espera que enseguida de la satisfacción comience el desgaste de mi entidad, que después me llevará a una exigencia cada vez más fuerte. Todo lo que haga por alcanzar el cumplimiento completo de lo que me exijo será un esfuerzo fatuo: la plenitud de mi entidad es inalcanzable y, cuando se consigue, siempre es efímera, siempre se aniquila en pos de la notación de la molestia que manifiesta nuevamente mi insuficiencia y mi necesidad de acudir a lo ajeno para asegúrame mi permanencia: todo lo en pos de una vida siempre permanece irracional y sin sentido.

Al final de cuentas, pues, me percato de que el cumplimiento de a lo que me impele mi motivación es imposible de *realizarse* [imposible de darse *realmente*]; en efecto, el *bienestar* Mío y de aquellos con los que me empato no puede darse más allá de un momento ya evanescente en su vivencia: todo lo que persigue mi motivación se descubre como una *ilusión*, como un juego cruel en el que se permite tocar lo que se desea un instante y luego se le aleja hasta hacerme correr tras él sólo para que nuevamente, cuando se alcance, se aleje. La consecución del bienestar

como una condición existencial es imposible: cualquier cosa que haga para hacer el bien al mundo, a los otros y a mí mismo terminará perdida, aunque haya servido para un instante de gozo o de placer.

Entrar en el juego del alcance de la motivación es aceptar la burla que representa para mí, es entregarse ciegamente a lo que haya de aparecerme en el presente, sin la consideración de la dignidad de lo que Soy respecto de *mi* propio bien, sin vergüenza por abandonar la responsabilidad por el propio destino, desconociendo que éste es la aniquilación y sin tomar en cuenta la ponderación de si ésta mi vida vale lo mismo o más o menos que la pena de vivirla.

Me percato, en fin, del fracaso de la motivación de lo que Soy, de la condena al desvanecimiento de todo lo bueno y de todo lo malo igualmente, y de que está aunada a la condena a la actualidad y a la responsabilidad. Sin más conmigo que los recuerdos borrosos de lo que fui, el ahora que nada significa porque es ya-pasado, y la añoranza fatua de lo por venir: comprendiéndome en el ridículo empeño en la consecución de lo exiguo e inasible. Me comprendo así aniquilado por la aniquilación de mis actos y de mi existir en cada instante y apremiado por mis deseos y por el sufrimiento con el que mi entidad intenta reprimir toda resistencia que ofrezca la reflexión, en la que encuentro la carencia de sentido de la vivencia que ahora tengo: también, como la vida, hacia la nada.

Esta *comprensión del sinsentido de la vida*, por un lado, y el *aburrimiento*, por otro, *pueden* ambos conducir a la indiferencia de lo que Soy por lo que me pase. La **indiferencia** es la condición existencial en la que la motivación carece casi completamente de fuerza y en la que, por lo tanto, el gozo y el sufrimiento son muy débiles, y la objeción de lo que me ocurre tampoco tiene mucha importancia. Así, toda mi actualidad está determinada por la conveniencia más obvia, por las pequeñas satisfacciones que llegan sin mayor esfuerzo y sin una consideración verdadera sobre lo que *me* es bueno y lo que *me* es malo: no hay un esfuerzo por encontrar lo bueno, puesto que no tiene ningún caso determinar en qué pueda consistir, ya que es inalcanzable, y ya que todos los momentos son, básicamente, iguales; tanto, que bien podrían

todos ser el mismo y único instante del parpadeo en que se consume mi existencia, en el que se aniquila. Todo lo que pase me es indiferente, todo mi ánimo se encuentra en la ἀπάθεια, sin que lo perturbe nada mayormente, sin que lo que le pase parezca efectivamente convenirme, como no sea en sus consecuencias más básicas, entre las que me acomodo sin permitirme que lo que pase en el mundo me llame o me niegue gravemente, desarrollándome en el tiempo por la inercia de la actualidad y entre los caminos que están ya dispuestos, en las rutas que marquen el menor esfuerzo, la menor atención, el menor empleo de la fuerzas de mi entidad, que se ven reprimidas por la incorporación de la sapiencia de su futilidad e insignificancia.

Empero, aún con la comprensión del sinsentido de vivir, se puede todavía *dotar* al mundo de sentido *desde Mí*, cuando las fuerzas de mi entidad se niegan a menguar, cuando la motivación es capaz de *crearse* su propia trascendencia, cuando se encuentra *una ilusión*, un engaño que nos permita aún volcarnos hasta el mundo y dejarnos inundar nuevamente por los sentimientos y por el deseo de lo bueno y la repulsión de lo malo. Al final, cuando nada tiene sentido, queda la ilusión como manera de re-ligarnos al mundo.

La respuesta al sinsentido

<u>LA ILUSIÓN</u>

La racionalidad humana se pierde porque lo que hay en el fundamento § 61
de la existencia es la entidad, pero el nacimiento de la entidad está más allá del contacto sensitivo, de tal manera que no se alcanza por el conocimiento. La *razón* [el principio y el fin] de mi ser está más allá de mi *acto* de ser —*me trasciende*—, pero la existencia no tiene en *esa* razón su fundamento, sino que se funda en la sensitividad y en la motivación que *soy*: se funda en el postulado entitativo. Mi existencia está colocada muy más acá de lo que trasciende a mi entidad; lo que existo es inmanente a lo que soy Yo, al hombre *situado*, al que *siente* y que *tiene su* bienestar anclado en *su* particularidad. Lo que me trasciende absolutamente, me es absolutamente indistinto. Aquello por lo que Soy es —forzosamente— ontológicamente anterior a mi propia entidad; es decir,

que lo que me principia a *permanecer siendo* se queda antes de lo que Soy y, por lo tanto, antes de la sensitividad [de la existencia] y de la racionalidad, que busca el principio y el fin a partir de la generalización del comportamiento, pero lo más básico que puedo jamás alcanzar es el mandato del cumplimiento del postulado entitativo que es el orden al que pertenece la existencia. La *absoluta* trascendencia de mi entidad *en una razón desconocida* implica, nuevamente, el sinsentido, porque la existencia es la apelación de lo ajeno hacia mí y de lo mío hacia lo ajeno para la mejor realización de la motivación, pero tras la aniquilación no hace falta movimiento alguno, no hay ya la necesidad de alcanzar ninguna cosa: mi entidad ha cumplido ya con su travesía necia, para la consecución de nada. La motivación me arroja al mundo para alcanzarlo; sin yo y sin mundo, no tiene caso nada.

En tanto limitados a la sola *consciencia*, el problema de la trascendentalidad no tiene mayor consecuencia: se habita en el mundo y se vive arrojado hacia él, mientras haya mundo y vida, como cualquier otro *animal*. Pero la *especulación* —que permite el razonamiento— nos impulsa siempre al encuentro con las razones de todo lo que nos objeta y hace —al mismo tiempo— de nuestro porvenir una objeción. Eso que nosotros fuimos o hemos de ser también nos objeta, y su presencia ante nosotros nos plantea un motivo: el encuentro especulativo con la muerte y con la incesante destrucción del devenir nos muestra la aniquilación de lo ya vivido y, con ella, la de lo por venir; también, finalmente, nos muestra la aniquilación incluso del presente efímero que existimos: el todo de la existencia, amarrada a la actualidad y separada de lo que fue como no sea por lo que se incorporó-aprendió que ahora la determina en su concepción. Tal especulación lleva al razonamiento al encuentro con su límite teórica y prácticamente[A]. *Teóricamente*, porque

---

[A] La distinción entre un razonamiento teórico y uno práctico no es cualitativa: es que el campo del primero no afecta *gravemente* la motivación, sino que se interesa sólo por contemplar lo que permite a y lo que resulta del mundo especulado; el segundo, coloca el resultado del razonamiento mismo [la causa o consecuencia que se siga del principio o fin razonado] como un *motivo* que, así, determina mi actuación.

la trascendencia de *mi* razón a *mi* existencia implica que hay un límite que no se puede ya pasar, en el que el proceso racional —que remite siempre a una mayor anterioridad o posterioridad— se debe detener: hay un momento en que la respuesta al "¿por qué?" no puede ser otra que "porque así es" o "porque quiero" o "porque se me ocurrió" y en el que la pregunta "¿para qué?" no puede ser respondida sino como "para ser feliz" o "para no morir" o "para dejar de sufrir"; un momento en el que el razonamiento no se puede llevar más lejos porque la siguiente respuesta apunta hacia un principio espontáneo, sin causa *aparente*, como —intensivamente— la espontaneidad del yo en que consiste la libertad kantiana o como —extensivamente— la determinación de las leyes naturales y de las propiedades de la materia, o apunta hacia una finalidad sin consecuencia *aparente*, como —intensivamente— el gozo o como —extensivamente— el cumplimiento de las leyes naturales y de la vida misma. *Prácticamente* [en la determinación de la actuación por la presentación del resultado del razonamiento como motivo], la razón llega a su límite cuando manifiesta a la motivación que el resultado de su realización es, indefectiblemente, la aniquilación; ante cada tendencia hacia el mundo, me objeta la nada de mí como mi destino, la insignificancia de lo que estoy por hacer y de mi estancia en general; ante cada gran motivo, muestra el ridículo de un *empeño de toda mi entidad* en la consecución de un encuentro tan fatuo, cuanto lo es el si estoy bien o estoy mal: el sentido [el desde dónde y el hacia dónde] de cada acto se ve destruido *a priori* por la apelación de la aniquilación de todo tiempo, propio o ajeno. La trascendencia de lo real en general a lo que Soy y de lo que Soy a lo que existo *des-funda* mi estancia y la mantiene flotando en la vacuidad; y siempre se terminará re-uniéndose con ella, lo que resulta como un parpadeo entre la noche y la noche.

La trascendencia entitativa de la razón de ser Yo coloca a mi existencia en el abandono y la obliga a encontrar en sí misma su agotamiento. No puede *pretender* alcanzar lo que le escapa. Aquél que se encuentra con la verdad del sinsentido no puede evitar la náusea que le provoca el absurdo, la contradicción de su propia nada y la de sus actos

contra su motivación y su presencia, se ve forzado a permanecer asido a sí mismo en medio de la veleidad del mundo y de sus condiciones, como quien abraza a su propio cuerpo para afirmarse en medio de la tormenta. El reconocimiento de la aniquilación como condición y destino implica que se ha agotado ya la fuerza luminosa de la ilusión.

La **ilusión** es encontrar un *motivo* para *mi* entidad que *trascienda* mi propia aniquilación o que la desdibuje de mi consideración. Y esta ilusión puede estar enmarcada por la *ingenuidad* o por la *fe*.

La **ilusión ingenua** es la que —sin la comprensión de la propia aniquilación— encuentra en el mundo el motivo para entregársele una y otra vez sin desdoro de la dignidad, como los infantes, que viven sólo el ahora porque es en él en el que encuentran toda su motivación y no porque el futuro los enfrente como absurdo. En cierto sentido, no hay consideración del futuro lejano, sino sólo ocupación por lo que ha de pasar dentro de poco. Poder apreciar la alborada cada día, poder entregarse completamente al amor de alguien, poder dedicarse al cuidado de otra persona, poder, en fin, buscar el bien *sin que se sufra* {por la repulsión del encuentro con la aniquilación} en esta determinación: eso es la ingenuidad de la ilusión. Ésta presenta a un motivo tan luminoso ante mi existencia, que su luz me enceguece, negándome la posibilidad de ver más allá de él. El comprar algo que me gusta, el poseer cada vez más, el conseguir un cuerpo perfecto, el ver crecer a mis hijos, el mejorar el lugar en donde vivo, el graduarme y conseguir un trabajo… todos ellos pueden ser *motivos ilusionantes*, razones suficientes para entregar mi entidad al mundo, para dejarla guiarse por lo que se le diga, para conformarse con lo que se le dé y sólo buscar realizarse en el campo que le marca lo establecido, ante su propia incapacidad de *razonar lo del mundo* hasta su límite, de encontrarse con el sinsentido de la existencia suya y de la humanidad toda. El ingenuo no *sabe* del gran fracaso de la vida; la fuerza del deseo (o la debilidad del razonamiento) es tanta que su propia deseancia se encarga de concebir la posibilidad de su encuentro, de hacer creer en su realización aun sin la menor base racional: el querer que así suceda es razón suficiente para creer que efectivamente se podrá.

La no comprensión de la trascendencia de lo real a lo que existo no permite que surja la exigencia de la trascenderme yo a mí mismo. La ilusión ingenua se circunscribe a la moda, se deja guiar por lo que se le aparece, no se gesta en la entidad que funda mi existencia, sino que se convence por las palabras de otro, se limita a arrojarse hacia lo que le llama sin concebirlo en lo de sí; el ingenuo no es capaz —fuera de sus apetitos y su empatía intuitiva— de ver la bondad o la maldad si no se le muestra, pero siempre está viendo alguna. Lo *bueno* y lo *malo* [lo placentero y lo doloroso, el agrado y la molestia, el gozo y el sufrimiento] rigen *plenamente* su actuación, son el parámetro absoluto de la motivación, no tiene que luchar contra su bondad, ni contra su maldad, pues no hay una comprensión verdadera del acto y del impulso a la actuación (la ingenuidad es el más extendido y peligroso de los dogmatismos).

Para el que comprende el sinsentido, el bien y el mal son absurdos y, a más de eso, un postulado inalcanzable, una abstracción casi vacía y relativizada a tal grado que el empeño en su consecución es risible y, sin embargo, no dejan de presentársele ante cada apelación. Quien ha incorporado la verdad del sinsentido no puede ya desentenderse de sus consecuencias, sino que tiene que afrontarlas e *ilusionarse*, *rebelarse* o *resignarse*.

La **ilusión de fe** es aquélla que *me* construyo *a pesar* de la comprensión del sinsentido; es la *fe* en la *realidad* de algunos motivos, es asignarle un sentido a mi actuación por medio de liberar a mi motivación de la objeción de la nada que me espera, para permitirle que pueda tenderse nuevamente al mundo, para que pueda buscar en él lo que le hace falta *con la fe en encontrarlo*, sin que el desengaño le pervierta el impulso motivacional. Esto puede darse haciendo que la resolución del motivo de mi actuación [de lo que me mueve al acto] *trascienda* mi existencia (a pesar de que la concreción del movimiento ocurra ahora); esto es, actuar siempre para fines pro-visionales, que apuntan a una finalidad que se halla más allá de mi muerte, porque es más grande que mi vida. También puede darse esta ilusión de fe por la afirmación de la *vida* mía como realidad última; esto es, determinar mi estan-

cia y mi existencia como no necesitadas de ningún fondo que las sostenga y afirmarlas sostenidas por la propia fuerza de lo que Soy, sin detenerse por la objeción de ya no ser alguna vez.

La ilusión de fe trascendente es la que encuentra un motivo *más allá de mi nada*, la que pretende que el acto de ahora tiene una finalidad que no acaba cuando acaba mi existencia (y que, por lo tanto, no *se refiere* a ella como fin), sino que permanece después de yo morir.

La razón de ser mi entidad (que permanece absolutamente desconocida y que me trasciende), si bien no se puede de ninguna manera alcanzar, sí puede ser *reclamada* por la especulación, y puesta como el motivo de mi actuación *más allá de mí mismo*, por el ansia de situar *mi* vida en un sentido que no acabe en la aniquilación. El reclamo es el de encontrar un *motivo trascendente* a mi nada, por el que mi entidad pueda pujar en vida y que *me alcance* hasta más allá de lo que existo, que me permita proyectar un encuentro con lo que *quiero* que mi aniquilación no pueda impedir. Así, mi motivación trasciende a mi existencia; el movimiento de ahora no se acaba conmigo, porque consiste en la construcción de algo más grande que yo: yo, en esta vida, construyo algo que vine desde antes y que llega hasta después de mí; así, la muerte que me destruye no puede destruirlo (no puede destruir el motivo de mi actuación que, al mismo tiempo —por haberme puesto yo en él— me preserva consigo).

La más patética de las *ilusiones trascendentes* es la creencia en la continuación de la propia vida después de la muerte; la intención de anular el momento de la aniquilación, de destruir la causa de que todo se destruya para continuar existiendo a pesar de ella es la más obvia e inocente de cuantas haya. La ilusión de vivir ya sin la inminencia de la muerte puede disipar la objeción de la aniquilación para mi motivación pero, así simplemente, no recupera el sentido del sufrimiento que se da en aras de lo bueno que se deshace en su consecución; ha menester una condición en la vida más allá de ésta que corresponda a la manera en la que se vivió. Sean cielos e infiernos o sea el karma o cualquiera otra forma en la que se determine mi manera de vivir después de *esta* vida.

Pero el motivo de la *ilusión trascendental* no tiene que implicar que mi existencia se encuentre *efectivamente* con él, bien puede ser que se trate de algo que yo ya no alcanzaré. Basta con que el *motivo* al que me tienda *trascienda* a mi vida y a mi muerte, que sea más grande que yo, de tal manera que el trayecto de mi vida pueda insertarse *en un trayecto mayor* y tomar de él su sentido. Cuando se *dedica* la vida a un ideal, a la construcción *en el mundo* de algo, ésta {construcción} es la que dota de sentido a mi vida porque *me he adoptado* en su seno y, por lo tanto, el *alcance* de mi motivación no se aniquila conmigo, sino que se queda en el mundo, permanece como la base, el principio o la continuación de algo que, así, *me lleva* —porque mi realización ahí me plasma— más allá de mi muerte. Todo lo que haga al respecto, aunque se termine una tarea, tiene como finalidad la consecución de ese ideal de justicia, de grandeza, de saber, de memoria… de cualquier cosa en que resulte de lo que ahora hago y que *me consiga* más allá de mí, que *me lleve* a después de mi desaparición. Es decir, se dota a mi existencia de una *ratio*; se tiene *fe* en que se alcanzará el motivo o, por lo menos, en que el bien de su consecución —y, por tanto, de su busca— es *real*, que tiene una manifestación que va más allá de *mi* bien: el bien de mi motivo también trasciende al bien de mi existencia.

La carencia se sentido, la ausencia de razones que *justificaran* [que *hicieran justa*] a mi existencia había terminado con toda teleología posible, pues el destino de todo era la destrucción; la ilusión trascendente recupera la teleología, lo que hago es para construir el encuentro con mi motivo y —con ello— construirme (aunque no me encuentre *efectivamente* con él). «Lo que se llama razón para vivir es, al mismo tiempo, una excelente razón para morir»[A] porque, al mismo tiempo que encuentro en ella mi sentido, la coloco por encima de mi existencia, pues de otra manera no podría paliar la contradicción que representa mi muerte. Si efectivamente he encontrado en ese motivo la trascendencia de mi actuación a mi aniquilación, entonces ésta pierde su significación; precisamente en esa pérdida es en la que radica mi re-

---

[A] CAMUS, Albert. "Un razonamiento absurdo". En *El mito de Sísifo*. p. 14.

ligación con el mundo. Morir por alcanzar el motivo en el que me fío es una disposición natural para quien encuentra en ello *su razón* de actuar, de incidir en la realidad, de vivir.

Por supuesto, el amor es también una ilusión trascendente de mi entidad; se trata de ponderar otra entidad en más que la mía y de encontrar en ella, y en la búsqueda de su bienestar, el motivo que *me trasciende*. Se trata de dedicarme a buscar que ella esté bien, de *ponderar su entidad en mucho más que la mía*. La distancia entre mi entidad y la suya, que la sacraliza, es la que me marca la trascendencia, *cumplir* con sus motivos es lo que me mueve. La fuerza del deseo de alcanzar la entidad ajena es tanta que ilumina a mi motivación, la vacuidad que significa el cumplimiento de mi propia motivación es superada por la plenitud de sentido que tiene el ver que el otro al que amo sonríe y se halla a gusto.

El que encuentra su ilusión en el amor hacia otro *se consagra* al cuidado de la entidad ajena, de tal manera que encuentra en ella el sentido que ha perdido en sí. La motivación del amado adquiere el fundamento que no puedo ya permitirme considerar de mí. Se trata de trascenderme hasta llegar a la entidad ajena, pretensión que es imposible, pero que me permite cada día un sentido: el de ver su rostro la mañana siguiente, el de encontrarme con sus caricias, con su risa, con su gozo desbordante que me alcanza y que me hace encontrarme cuando el amado se encuentra. Mi amante, mis camaradas, mis hijos, mi dios… el amor hacia ellos me ocupa mi existencia, el *estar para ellos* es lo que me convence de *estar*.

Empero, no es la ilusión trascendente la única que se consigue por la fe; hay otra que no pretende más allá de mí el fundamento que la sinrazón me ha negado, sino que lo recupera *en la propia vida*.

La ilusión de fe vital es la afirmación de mi propia motivación en contra del sinsentido, es la superación del absurdo de vivir con la fuerza de *mi* deseo del mundo. Se trata de encontrarse con la objeción de la aniquilación como condición y como destino y considerarla *a ella* insignificante por la fuerza de mi vida, en cambio de considerar insignificante mi vida por la fuerza de la aniquilación.

La consecuencia básica del sinsentido y la principal que lleva a la indiferencia es la de que *no vale la pena* el empeñarse, puesto la constante aniquilación todo lo desvanece; la inmensurable desproporción entre el esfuerzo necesario para conseguir lo que una persona íntegra y digna *sabe* bueno y lo efímero de su encuentro inhibe a la motivación y la debilita. Empero, la ilusión vital implica *la aceptación del sufrimiento y el disfrute de la vida con él*. No se trata de que se acepte cualquier esfuerzo ni de que se someta mi entidad a lo que le obliga su situación y que aprenda a vivir con ello, sino de *afirmar mi motivación a pesar del dolor y de la nada* que puedan seguirse de ello, de satisfacer mis necesidades sin que el esfuerzo ni el cansancio ni el absurdo tengan la fuerza suficiente para oponérsele: se trata, en fin, de devolverle a mi motivación su sentido por la sola referencia a *mi vida* [a mi existencia | a mi sensitividad]. Dice Nietzsche que «en todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada…*»[A], pero el que *se ilusiona* vitalmente se aparta de esa postura y, en consecuencia, de la ilusión por lo trascendente; sabe que lo único que *tiene* es lo que tiene consigo: *su vida*, y que negar lo presente en aras de lo que venga es una descomposición del impulso vital al bienestar. El considerar en tanto a la razón [la finalidad] por la que se vive {el bienestar} no permite que el impulso real de vivir lo que yo soy se manifieste, destruye la fuerza motivacional de mi entidad, la reprime. La vida misma, el sentir, el querer, el desear, el repulsar, el éxito y el fracaso son ellos mismos la razón de la vivencia; dicho de otro modo: no es necesaria otra razón para *realizarme* que mi propia exigencia de que así sea.

La ilusión vital *pone la fe en mis instintos*, y no en un ningún motivo. Recupera el sentido de estar en el mundo *por referencia a la propia motivación* y, así, recupera también el significado de lo bueno y de lo malo. La búsqueda del bienestar se coloca nuevamente como la *guía* de mi

---

[A] NIETZSCHE, Friedrich. “El problema de Sócrates”. En *Crepúsculo de los ídolos*. p. 43. Por supuesto que aquí la intención de Nietzsche es denostar esa postura y ponerla en ridículo, haciendo patente lo que —según él— es un síntoma de la decadencia espiritual, una confesión de la debilidad fisiológica que no permite afrontar la vida con el decoro del poderío.

actuación. Esto implica que la fuerza de mi motivación y de mi deseo sea tan grande que me permita superar la objeción de mi aniquilación; es decir, que no se trata de tenderme al mundo en la esperanza ciega de su mejoramiento, sino de tenderme a pesar de que sé que el mundo es aparte de mis pretensiones, de *afirmar mi voluntad a pesar del dolor* que eso implica. Esto es, aceptar el dolor como constitutivo de mi estancia vital y no sufrirlo, sino encontrarme también en él, y no sólo en mi gozo: no huir de mi sufrimiento, sino vivirlo como una afirmación de mi propia voluntad en su fracaso; que el mundo, *negándome* mi realización, no me someta por el sufrimiento de esa negación, sino que, aceptando mi sufrimiento, *me* acepto a mí, sin abandonarme porque el mundo *me* rechace.

Ya trascendente, ya vital, la *ilusión de fe* viene a re-ligar a mi motivación con el mundo, viene a devolver el sentido de mi vida, *des-significando* la aniquilación definitiva que me espera y la constante aniquilación que me constituye, ya negando que efectivamente me acabe con ella, ya afirmando mi vida por encima de lo que será su fin. Pero esta religación no es una vuelta a la ingenuidad previa a la comprensión del sinsentido, sino que es su remontamiento *existencial* (nunca *real*). La ilusión ingenua no puede impelerme al acto de la manera en que lo hace la ilusión de fe, pues la primera no puede hablar con *verdad* de la trascendencia que busca o de la afirmación de sí mismo porque no se ha encontrado con su falsedad; *vive* en la sapiencia ciega como vive un pez en el agua, mientras que el iluso de fe lo hace como un anfibio que vuelve al agua sabiendo de la seca superficie. Para el ingenuo, la objeción de la aniquilación nunca llegó a significar nada, porque nunca *supo* de ella, tan sólo la entendió.

Hay, desde luego, quienes pueden adoptar motivos ilusionantes trascendentes como motivos ilusionantes ingenuos; los que conciben, por el sentido que alguien más les comunique, la *especulación* del motivo que a ellos los tiende a la trascendencia y adoptan ese motivo como adoptarían cualquier otro. Hay quienes buscan una consecución trascendente aun antes de comprender el sinsentido y, por lo tanto, sin comprender la trascendencia porque, en su ingenuidad, les *agrada* la

posibilidad del mundo que se les dice. Pero éstos no viven ni encarnan la religación que significa esa trascendencia, porque ese motivo no es el sentido de su vida, sino sólo un deseo muy querido o una obsesión. El ingenuo no puede encontrar en él {el motivo trascendente} su sentido porque no lo ha perdido, sencillamente no comprende el problema del sentido, aunque —se ha repetido ya mucho— pueda entenderlo. Ejemplos muy palpables de esto: las religiones de masas en todos los tiempos, en las que la inmensa mayoría no empeñan su existencia en la consecución de la vida trascendente; y también el marxismo en décadas pasadas, en las que a la mayoría le ilusionaba la construcción de un mundo más justo, pero que no encontraban en la consecución de esa justicia *la razón* por la que vivían, ni por la que morían. No es, entonces, el motivo el que marca si es por fe o por ingenuidad, sino la re-ligación que *se viva* en el arrojo a su consecusión.

Del mismo modo, el tender al mundo para cumplir mi motivación no es, por sí mismo, una manera de afirmar mi vida, porque ésta no ha sido negada. La misma manifestación de la motivación es afirmación de mi entidad, y es sólo eso lo que el ingenuo afirma, y que se niega con el dolor. El iluso de fe vital afirma su *vida* en cada acto y recibe el sufrimiento también con afirmación. El que se arroja al mundo sin más, el que *siempre* considera sólo su presente, es ingenuo, porque para comprender el sinsentido hubiera debido primero *considerar* su propia aniquilación por venir, *saber* de ella. Si, después de eso, se responde a esa sapiencia negándose a significarla, es distinto, porque en ese momento se necesita de una gran fuerza motivacional para poder reprimir la objeción de la aniquilación y es necesario también que responda por su sufrimiento, pues ya *sabe* que éste no le es impropio, que no significa que se haya negado al Yo, sino que es inherente a la existencia y que es precisamente la pretensión de huir de él la que está implicada en los razonamientos grandilocuentes del sinsentido.

La rebelión – la resignación

La ilusión de fe, ya trascendente, ya vital, *niega el significado* —y sólo el significado— del sinsentido, lo des-precia, y no lo considera porque el **§ 62**

motivo ilusionante *ilumina* a la motivación y la *deslumbra*, enceguece la consideración de la aniquilación, que termina perdiéndose en la insignificancia. Tener un motivo más grande que la nada que me espera: eso es la ilusión. Pero, a su vez, la ilusión de fe no es como la ilusión ingenua: ésta es espontánea, en tanto que aquella sólo surge por la *superación* —nunca negación— del sinsentido; es decir, que no se trata de una *vuelta* a la ingenuidad (aunque, muchas veces, esa pueda ser la pretensión) de tal manera que no quede ya huella ninguna del absurdo que se comprendió alguna vez: eso es ya imposible. Se trata, más bien, de enfrentarse al sinsentido —que constriñe a la indiferencia— con un motivo más grande; gracias a la *fe* en el motivo que me trasciende o en mis instintos *me re-ligo* al mundo, *mi realización* tiene, nuevamente, un sentido: *llega a algún lado*, no ya como en el sinsentido, que se sabía destinada a hundirse en la nada.

La ilusión de fe trascendente se le opone a la aniquilación *trascendiéndola*; la vital la asume y, en esa asunción, la subsume a su propia vitalidad: ambas *des-precian* al sinsentido. La *rebelión* y la *resignación*, por el contrario, lo *precian* en su consideración, y viven *contra* él o *con* él. El iluso, una vez que se hubo encontrado con el sinsentido, buscó la forma de remontarlo para colocar nuevamente a su motivación en un sentido y, así, devolver la plenitud a la búsqueda de la actuación y de su hacerse. Hay, empero, quien no es capaz de ilusionarse, porque no puede dejar de lado la objeción del sinsentido, porque sabe, en el intento mismo de remontarlo, que se está engañado, y aún aprecia en demasía su dignidad como para dejarse llevar por lo que mejor le acomode, en despecho de lo verdadero; así, sólo le queda rebelarse o resignarse.

A pesar de las verdades particulares, que en cada quien se conciben de acuerdo con sus vivencias, la realidad es una, y el encuentro con *mi* verdad no depende de que otros la vean o no, sino de que *yo*, que la busco para ser digno del acto en que me realizo, tenga la convicción de que tomar como premisa cualquier otra cosa sería traicionar lo que Soy, sería entregarme a la pusilanimidad y a la indignidad. *Yo, que comprendo la verdad del sinsentido, no puedo apartarme de ella*, aunque ninguna

otra existencia se manifieste igualmente, aunque todos la ignoren o la desconozcan: la vacuidad que me sostiene no dejará de encontrarme siempre, la aniquilación constante del tiempo, aniquila también mi vida, que se identifica con ese mismo tiempo. Se destruye mi felicidad y mi desgracia sin que, en el fondo de mi entidad, nada se destruya ni se construya: todo permanece igual. Me comprendo como rehén del impulso ciego de *mi* entidad hacia *la* entidad al que no puedo renunciar. La manifestación de mi motivación obedece a la búsqueda del bienestar, pero la especulación le enfrenta con su porvenir y con la concepción de la nada que le espera, le enfrenta también con una posibilidad del mundo mejor *que no se conviene con la satisfacción de la necesidad manifiesta por el deseo vital*: Lo que Soy *sabe* de una contradicción entre el seguimiento del los caprichos ciegos de la motivación ante lo sensitivamente presente y lo que de ellos y de mí mismo me proyecto especulativamente. Para quien es capaz de preferir la dignidad de su entidad (lo más buena [querida] posible) a la saciedad efímera del dolor y del apetito, es imposible no padecer el dolor actual y que la necesidad ciega de lo que soy no lo impela con más fuerza cada vez: tiene que lidiar contra ese impulso —el más básico y fundante— de regodearse en lo presente, so pena de saberse indigno, de encontrar al mí mismo como una objeción molesta, repulsiva incluso: de llenarse de vergüenza por saberse contrario a lo que se quiere ser.

La rebelión existencial [la rebelión contra el sinsentido] es una actitud que le responde al sinsentido, no tratando de anularlo —como los ilusos— sino *contrariándolo*; es decir, afirmando sobre todo aún la *verdad* del mundo y de mí mismo, y la del bien y del mal que todavía se sienten con fuerza emerger de mi entidad *a pesar* de que se sabe del sinsentido y de la fatuidad: *revelarse contra el sinsentido es defender el derecho de juzgar*. Esto es, defender *mi agrado* y *mi molestia*, *mi deseo* y *mi repulsión*, pero no de la manera en la que lo hace el iluso vital (i. e., afirmando mi vida como fundamento de todo sentido), sino aceptando la fatalidad por sobre mi vida, pero oponiéndole la fuerza de la convicción interna, que nace de saber que hay un mundo mejor que otro, a pesar de que ambos sean insignificantes, que hay una estancia más

buena que otra, a pesar de que ambas se pierdan instantáneamente. *El rebelde existencial conoce la tragedia como destino, y la acepta*.

La misma dignidad que le impide alejarse de su convicción del sinsentido le impide abandonar su judicatura y su convicción de que hay todavía lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Acepta el sufrimiento, pero todavía resistiéndolo [todavía *sufriéndolo efectivamente*] porque aún niega lo que lo niega. Es decir que, en cada afirmación de lo que Soy, el rebelde existencial al mismo tiempo *sufre* por el conocimiento de la aniquilación y de la insignificancia de su entidad. No puede gozar plenamente, porque cada gozo es también el sufrimiento de su pérdida; no puede esperanzarse totalmente, porque cada esperanza es también la promesa de la desolación. No puede ilusionarse con la trascendencia del amor, porque sabe de la imposible conjunción de las entidades: ama, pero en la tragedia de la pérdida permanente, de la imposibilidad del alcance de lo que deseo y —peor todavía— de que me alcance quien me desea; quiere, pero en la sapiencia de la imposibilidad de la satisfacción, siempre descontento, siempre en el conocimiento de que la exigencia entitativa se repite sin cesar y sin sentido, de que sin importar lo que haga, siempre algo le faltará, siempre será insuficiente, siempre será solo. No puede entregarse al disfrute de los placeres que le ofrece la vida, porque los sabe fatuos y risibles (sabe que son la obediencia ciega de un *instinto* que él no escogió, que puede discernir en su bondad o en su maldad (según lo que resulte del cumplimiento de la tendencia), pero del que —a pesar de ello— no puede apartarse). Su fuerza vital aún le permite concebir la posibilidad de la mejoría y de lo bueno, pero con la convicción de que, siendo mejor, nunca será óptimo y siempre insuficiente, de que nunca alcanzará para poder hacer que la vida *valga la pena*, pero convencido de que hay algo que debe defenderse: la verdad y la dignidad. *Rebelarse contra el sinsentido es defender el derecho a no perderse a sí mismo*.

La condición trágica de la vida del rebelde existencial, por el empecinamiento en conservarse a sí mismo y mantenerse firme en la verdad a pesar de su dolor, y por el seguir negándose a aceptar su negación —y, por lo tanto, aceptando el sufrimiento como tal, y no

como afirmación propia—, vive en constante agitación en contra de su situación. *Vive*, a pesar del ultraje de estar vivo, vive *contra* las condiciones entitativas en las que está obligado a la *existencia*. Y todo ese dolor se enfrenta, al mismo tiempo, con el gozo fácil de los ingenuos, con la cruel patencia de que la carencia del compromiso con lo verdadero y con la dignidad del acto permite disfrutar de algo *que es falso, aunque sea efectivo*. Los ve regodearse en el engaño, como quien ve a un niño humillarse a cambio de una golosina o maldecir porque se le niega el juguete favorito: con cierta lástima y con cierta nostalgia. Y, empero, ¿qué será capaz de reclamar al ingenuo el que se rebela contra el sinsentido?, ¿qué él, *sabiendo* la verdad y siendo digno sufre, en tanto que aquél, estúpido y entregado puede disfrutar creyendo en el amor, el placer y la vida?: No es tal un reclamo válido; es, más bien, una queja contra sí, un clamor nostálgico por la recuperación de la ignorancia de su situación, por la vuelta al infantilismo en el que no había más que lo de ahora: *hay una nostalgia de la ingenuidad ante la derrota del absurdo*.

Pero la derrota existencial es, al mismo tiempo, el triunfo de mantenerse en la incapacidad de soportar la pérdida de la determinación por la verdad de lo que él *es* y de lo que es el mundo. Nacerá, es probable, el impulso de gritar *la* verdad —*su* verdad— y de cuestionar a los otros: "¿cómo es que no lo ves?", "¿cómo puedes continuar creyendo?". Pero el ingenuo no cree, *sabe* (porque no sabe de la posibilidad de que sea de otro modo, no se ha contravenido su instinto) que la vida consiste en buscar la felicidad.

Es probable también que su llamado {el del rebelde existencial} sea sólo una respuesta a las inquirencias de los demás (quizás no todas verbales). Entonces, lo que se hace es hablar y expresar lo que me existe ante todos aquellos que no pueden concebir desde sí de lo que se les habla, y desgarrarse para terminar más abandonado que antes (abandonado no quizá por ellos sino por la patencia de la incomprensión, alejado aún más por la anti-patía entre la que me encuentro en un mundo en el que nadie *sabe* lo que sé).

Empero, también puede entender que no hay motivo para reclamar a los otros de su ilusión, que no puede exigirles que se den cuenta

de la desolación y del absurdo, del infantilismo y del patetismo que representa su afán, semejante al del actor que confunde su papel con su vida; porque, en el fondo, no tiene el derecho de imponerles nada, de arrebatarles la ingenuidad para darles en cambio esta tragedia continua que él vive.

La existencia de todos es la misma derrota, aunque la ilusión enceguezca. El valor de superar esa ceguera resulta ser la condena trágica al sinsentido: el saberlo o el ignorarlo no proporcionan nada que lo cambie, sino la que única satisfacción consiste en *saberse* todavía *digno* de sí, porque se conserva el *valor* de cada acto como producto, a partir del conocimiento de lo verdadero, de *mi* discernimiento de lo bueno y de lo malo: *aunque pierda el valor de la vida, conservo mi dignidad de vivirla*. Pero la existencia que lo ignore, aunque carezca de tal dignidad, prevalecerá existiendo; no habrá mayor cambio si la sabe, sino la pérdida del derecho a ser feliz, que sólo proporciona la ilusión. Por esto mismo, puede que la nostalgia invada a la entidad de quien no renuncia a la posesión de la verdad, y que se anhele tener de nuevo una ilusión, encontrarse nuevamente con la esperanza de lo deseado, de lo bueno, de la felicidad… para volver a los momentos plenos y a la risa fácil de los ilusos.

Pero el rebelde existencial comprende que no puede ilusionarse sólo porque pretende la renuncia de esta oposición trágica: si la ilusión no es sincera, entonces se está *entregando* al sinsentido. Pretender ilusionarse sin la convicción del motivo ilusionante [pretender abandonar la verdad sólo por alcanzar el gozo] es imposible, porque tal ilusión no se daría: {sin convicción} carecería de la fuerza para deslumbrar a mi motivación. Además, eso significaría abandonarme al juego del sinsentido, no sólo soportando —lo que es ineludible— los hilos que me mueven, sino aceptándolos y conformándome con ellos; no se puede negar que, en el fondo, esos *resortes de la voluntad* manifiestan lo que Yo soy, pero el quid es que *no los he escogido*, sino que me son impuestos por mi propia condición entitativa: no hay consulta, no hay valoración. En el fondo, el conflicto consiste en que, al presentarse existencialmente, las motivaciones y los impulsos se someten al examen racional, que siempre reprueban; pero quien no consiente de sí

actuar sin razón (sino sólo en razón de lo bueno) tampoco puede consentir sin más que *es así como se es*. Lo que no puedo aceptar de mí mismo es hacer algo que no *valga* (aunque, por el sinsentido, *al final* nada vale), que no tenga una *justificación*.

El rebelde existencial está, así, condenado a desgarrar su existencia lanzándola contra molinos de viento metafísicos, pero sin ignorar lo que son —queriendo vencerlos sin esperar hacerlo— y sin que a nadie convenga esa batalla, sino a sí mismo.

Hay todavía otra manera de responder al sinsentido existencial, una que necesariamente es precedida por la rebeldía (pero que no necesariamente la sucede). Cuando se ha socavado ya la fuerza con que se resistía a la sinrazón de ser, al sinsentido de la existencia (aunque no es *necesario* que este agotamiento se dé), entonces no queda más que *resignarse*, que abandonar, no la convicción de que es absurdo vivir, sino la oposición a éste [la defensa del juicio y de la consideración de lo bueno y de lo malo].

La **resignación existencial** es una actitud que desatiende la estancia en el mundo; se trata de una existencia que *asume* el sinsentido (que no se le opone), pero que no lo *acepta* (que no se ilusiona con su motivación (pues, para el rebelde, oponerse a la ineluctable ausencia de sentido de lo bueno y de lo malo es un motivo)). El resignado no pretende —ni puede— *superar* la verdad del sinsentido y, por lo mismo, no se puede arrojar al mundo, sino que se des-pre-ocupa por lo que haya de ser de sí: no se entrega al juego fatuo de la motivación, sino que abandona la batalla contra la vacuidad y la insignificancia. El juicio, lo bueno y lo malo se vuelven muy más relativos, ya no hace por defender sus convicciones (pues éstas se debilitan con su fuerza entitativa): *se abandona a la apatía*.

El aburrimiento y el tedio son las características distintivas de esta resignación, pero no se trata ya de aquéllos que se seguían del *ocio* en la ingenuidad de la tendencia a lo del mundo, sino de un tedio por la vida en general y no por la situación en particular. Su motivación se limita ya a lo que más cercana e inercialmente le ocupa, pero no porque, como el animal irreflexivo, se enardezca la motivación sólo con lo que se le

presenta sensitivamente, sino porque su fuerza motivacional es tan menguada que sólo atina a manifestarse por lo que más *in-mediatamente* se le presenta. Lo bueno y lo malo no son ya esos parámetros que distinguían lo permitido de lo prohibido, indican ya solamente la diferencia entre lo conveniente y lo inconveniente; no debe olvidarse que se trata de un ánimo menguado: no es que aspire a algo, como no sea a mantenerse en las condiciones que menos le molesten. Esta relatividad de lo que está bien y de lo que no, no lo convierte en un criminal, porque carece del impulso pasional o del interés maquinado que caracterizan a los más de los crímenes; si comete un crimen no será por eso sino, tal vez, por la circunstancias (como Meursault en *El extranjero*), sin alguna convicción de obtener algo *importante* a partir de ello, ni de perderlo.

En el fondo está la *indiferencia*, no sólo entre morir o vivir, sino entre cómo hacerlo; no porque todo dé *exactamente* lo mismo, sino porque la diferencia que puede haber significa muy poco, cuando no nada. *El que se ha resignado al absurdo de vivir permanece y ya*. La inercia es la que marca el rumbo de su vida, no hay ya grandes decisiones, sólo decisiones sin más; no hay ya gran perturbación, sólo fastidio o disfrute tranquilos. El ánimo se ha visto obligado a cargar con el peso de la nihilidad y a sostenerlo a costa de sus propias fuerzas; ahora, permanece con esa nihilidad y la lleva consigo sin pretender nada de ella, ni de sí mismo. Se ha dejado corroer por la derrota en una lucha contra lo ineluctable que ya le era insostenible. Se ha cansado de intentar sostener algo (incluso su propia determinación del bien y del mal) sobre la base de la nada.

Ya no hay más, ya nada se espera, ya no se teme nada. La vida contemporánea lo permite, pues no amenaza la supervivencia aún para quienes viven en la apatía: no hay ninguna experiencia límite en su dolor o en su amenaza que remueva la excitación motivacional. El paso del tiempo consiste en su propio paso como si vivir fuera contemplar. Obligado a ser por la mera entidad, pero sin el afán de hacer [de actuarse] ni de encontrar ya nada, ni con el temor de perderlo. Después de todo —se supone— la muerte no es algo deseable.

La resignación es, al fin, la aceptación de la gran derrota que, a pesar de mi entidad y de su disposición a ser, es la existencia.

FIN

Bibliografía

BERKELEY, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Mellizo, Carlos (trad., pról., y notas). Madrid: Alianza, 1992. (Sección Humanidades; 1581).

CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo: Ensayo sobre el absurdo*. Echávarri, Luis (trad.). Buenos Aires: Losada, 2002. (Biblioteca Clásica y Contemporánea; 392).

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas • Las pasiones del alma*. Gil Fernández, Juan (trad.); Bergés, Consuelo (trad.). Barcelona: Folio, 2002. (Biblioteca de Filosofía).

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ribas, Pedro (pról., trad. y notas). Madrid: Alfaguara, 2004. (Los Clásicos)

______. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Caimi, Mario (trad., comts., y notas). Madrid: Istmo, 1999. (Colección Fundamentos; 153).

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Guillot, Daniel E. (trad., intr.). Salamanca: Sígueme, 2006. (Colección Hermeneia; 8).

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*. Caletti, Oberdán (trad.). México: Siglo XXI, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Crepúsculo de los ídolos: Cómo se filosofa con el martillo*. Sánchez Pascual, Andrés (trad., intr., y notas). Madrid: Alianza, 1998. (Biblioteca de Autor; 615).

______. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Sánchez Pascual, Andrés (trad., intr., y notas). Madrid: Alianza, 1997. (Biblioteca de Autor; 612).

PLATÓN. *Diálogos*. T. I: *Apología • Critón • Eutifrón • Ion • Lisis • Cármides • Hipias menor • Hipias mayor • Laques • Protágoras*. Lledó, Emilio (intr., trad., y notas); Calonge, Julio (trad., y notas); García Gual, Carlos (trad., y notas). Madrid: Gredos, 1981. (Biblioteca Clásica; 37).

______. *Diálogos*. T. II: *Gorgias • Menéxeno • Eutidemo • Menón • Cratilo*. Calonge, Luis (intr., trad., y notas); Acosta Méndez, E. (intr., trad., y notas); Olivieri, F. J. (intr., trad., y notas); Calvo, J. L. (intr., trad., y notas). Madrid: Gredos, 2008. (Biblioteca Clásica; 61).

______. *Diálogos*. T. IV: *República*. Eggers Lan, Conrado (trad., intr., y notas). Madrid: Gredos, 1986. (Biblioteca Clásica; 94).

______. *Diálogos*. T. V: *Parménides • Teeteto • Sofista • Político*. Santa Cruz, Ma. Isabel (trad., intr., y notas); Vallejo Campos, Álvaro (trad., intr., y notas); Cordero, Néstor Luis (trad., intr., y notas). Madrid: Gredos, 1988. (Boblioteca Clásica; 117).

SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Valmar, Juan (trad.). Buenos Aires: Losada, 1998. (Biblioteca Filosófica).

SCHOPENHAUER, Arthur. *On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. Payne, E. F. J. (trad.). Chicago: Open Court, 1974. (Classics).

______. *El mundo como voluntad y representación*. 2 vols. Aramayo, Roberto R.[odríguez] (trad., intr., y notas). Madrid: FCE, 2003.

______. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. López de Santa María, Pilar (trad., intr., y notas). Madrid: Siglo XXI, 2007.

SÉNECA, Lucio Anneo. *Tratados morales*. T. I: *De la vida bienaventurada • De la tranquilidad del ánimo • De la brevedad de la vida*. Gallegos Rocafull, José M. (trad., intr., y notas). México: UNAM, 1991. (Bobliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

______. *Epístolas morales a Lucilio*. T. II: *Libros X-XX y XII*. Roca Meliá, Ismael (trad., y notas). Madrid: Gredos, 1989. (Biblioteca Clásica; 129)

SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Cohan, Oscar (trad.). México: FCE, 1958. (Colección Filosofía)